سلسلة نشر العلم الشرعي ١١



مَنهَجُ السَّلَفِ بَيْنَ العَقْلِ والتَّقْلِيد

تصحيح مفاهيم

دريء شبهـــــــات

رد مفتريـــــــات

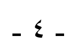
الأستاذ الدكتور محمد السيد الجلنيد
رئيس قسم الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة

"

سنة ١٤٣٢هـ - سنة ٢٠١١م

جمعية الكتاب والسنة - لجنة الكلمة الطيبة
الأردن – عمان - حي نزال - شارع الدستور
ت: ٤٣٨٤١٥٩ – ص ب: ٧١١٥٧٤ عمان ١١١٧١ الأردن
موقع الجمعية: www.ktabsona.com





F

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد عبد الله ورسوله، وعلى من اهتدى بهديه وعمل بسنته إلى يوم الدين، وبعد:

تناولت بحث هذا الموضوع (منهج السلف بين العقل والتقليد) لعدة أسباب:

١ - إن كثيراً مما يطرح على الرأي العام وفي الأوساط الثقافية على اختلاف توجهاتها يحاول الربط -ولو بأدنى ملابسة- بين ظواهر التطرف الفكري المنتشرة بين بعض الفصائل وتراث السلف ومنهجهم؛ خاصة ظواهر الغلو والتكفير.

ولقد ركزت بعض الأقلام العلمانية على هذه القضية بشكل واضح، وأشاروا في كتاباتهم إلى بعض كتابات السلف، وخصوا بالذكر منها «العقيدة الطحاوية»، ومؤلفات ابن تيمية، واعتبروهما مصدرين أساسيين لانتشار ظاهرة التكفير والغلو، فكان لا بد من بيان وجه الحق في منهج السلف حول هاتين الظاهرتين من نصوص ابن تيمية الذي خصوه بالذكر في هذه القضية.

٢- إن كثيراً مما يطرح على الرأي العام فى كتابات العلمانيين -بعد أن تبوأوا مقاعد مؤثرة فى المؤسسات الإعلامية على امتداد العالم العربي- برفع شعار التنوير والتقدمية ضد الظلام والرجعية، وهذا أمر بحد ذاته لا غبار

عليه؛ فالمسلم بطبيعته مطالب شرعاً وعقلاً بذلك، ولكن المؤسف في الأمر أنهم يربطون بين الظلام والرجعية وموقف الإسلام بصفة عامة من العقل وتراث السلف بصفة خاصة منه، فكان لا بد من مواجهة هذه الفرية الظالمة ببيان موقف السلف من العقل من نصوص السلف أنفسهم، وأن منهجهم في العقل وضبط أحكامه كان منهجاً أقوم، وأكثر احتراماً للعقل.

٣- ما تنطوي عليه السلفية المعاصرة ذاتها من قصور أحياناً، وتقصير أحياناً أخرى، وقصور في فقه الواقع وملابساته، وغيابهم -في معظم الأحيان- عن فقه الأولويات وضرورة الأخذ به.

كل ذلك دعاني إلى تناول هذا الموضوع بعبارة موجزة بعيدة عن التفاصيل، مكتفياً بالإشارة إلى أهم المصادر لمن أراد المزيد من التفصيلات والبسط، مركزاً على النصوص الموثقة التي تبطل هذه الاتهامات، وتدرأ عن منهج السلف ما يحاول البعض أن ينسبه إليه من غلو وتكفير للأمة، ورفض للعقل وإبطال لأحكامه.

هذا وأدعو الله أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتقبله منا قبولاً حسناً، وأن يغفر لنا ما فيه من زلات، وحسبنا نيل المقصد والغاية، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

السلف – السلفية
اللفظ والمعنى

يعلم الدارسون لتاريخ الفكر الإسلامي أن مدارسه المتعددة وفرقه المختلفة يرجع كل منها في تاريخ نشأته إلى شخص معين، يرتبط به تاريخ نشأتها فتنسب إليه، كما يرتبط تاريخ نشأة المعتزلة بواصل بن عطاء، وتاريخ نشأة الأشاعرة بأبي الحسن الأشعري، وكذلك فقه المذاهب الأربعة كل مذهب منها يرتبط بتاريخ إمامه ومؤسس قواعده وأصوله؛ كالشافعية والحنفية والحنابلة... إلخ، فإن هذه المذاهب الفقهية والكلامية ترتبط بمؤسس المذهب وإمامه الذي تنسب إليه.

أما السلف فإن أمرهم في نسبته يختلف تماماً عن هذه المذاهب أو تلك الفرق؛ فهم لا يرتبطون بشخص معين ينتسبون إليه، وإنما تنسب الأشخاص إلى منهجهم، فيقال: فلان السلفي، أو فلان يأخذ بمنهج السلف، وهم لا يعبّرون في مسارهم التاريخي عن مذهب فكري خط لنفسه أصولاً، أو قواعد انفرد بها، كما فعلت المدارس الكلامية المختلفة، لا! إنهم ليسوا كذلك، وإنما هم الأصل الأول الذي انشق عنه غيره من الفرق والمدارس الأخرى التي وضعت لنفسها أصولاً وقواعد انفردت بها، وتميزت بها عن غيرها بالانتساب إليها؛ كالقدرية نسبة إلى القول بنفي القدر، والمرجئة نسبة إلى القول بالإرجاء، والمعطلة نسبة إلى القول بالتعطيل... إلخ.

إن السلف ليسوا فرقة كلامية، وليسوا مذهباً فكريّاً، كما يحاولوا البعض أن يصورهم في كتاباته؛ فيجعلهم قسيماً للمعتزلة والأشاعرة والمرجئة! وهذا خطأ تاريخي ومنهجي معاً، ينبغى التنبيه إليه، والحذر منه، بل يجب التحذير منه أيضاً!

إنهم الجيل الذي أكرمه الله بشرف الصحبة؛ فتلقى عن الرسول ﷺ مشافهةً أو سماعاً، فعاصر نزول الوحي وتبليغ الرسالة، وتحمل مع صاحبها أمانة التبليغ لها، فبلغها كما سمعها، وهم الصدر الأول الذين وصفهم الرسول ﷺ بأنهم خير القرون، هم المهتدون بهديه، الحافظون لسنته، والحاملون لها، فكانوا الأئمة الأعلام بالتلقي عن الرسول ﷺ، وتحمل أمانة التبليغ عنه بعد رحيله، وقاموا بأمانة النصح لله ورسوله من بعده، وهم حملة المنهج النبوي في الاعتقاد وفي السلوك، وتحمل المسؤولية والالتزام بالاتباع والاقتداء علماً وعملاً، فكانوا في الاعتقاد أئمة، وفي السلوك قدوة، فإذا قيل: (السلف)؛ فإن اللفظ ينصرف إلى أهل القرون الثلاثة التي وصفها الرسول ﷺ بأنها خير القرون، وأمرنا بالاقتداء بهم، والأخذ عنهم، والاحتجاج بسلوكهم وبرأيهم عند غياب النص.

وقد أشرنا في دراسة لنا سابقة إلى أن هذا السبق الزمني المحدد بالقرون الثلاثة الأولى لا يكفي وحده لتحديد المراد بلفظ (السلف)، والمقصود منه، وإنما لا بد أن يضاف إلى ذلك: ضرورة الموافقة التامة للكتاب والسنة نصّاً

وروحاً، فمن خالف الكتاب والسنة فلا يعتبر من السلف المقصودين بهذا اللفظ؛ وإن كان يعيش بين أظهر الصحابة والتابعين[١].

أما لفظ (السلفية)؛ فيراد به: المعتصمون بالمنهج الذي سار عليه سلف الأمة من أهل القرون الأولى في مسائل الاعتقاد وأصوله كما هي في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الصحيح، وآمنوا بها، ودعوا إليها كما وردت دون تأويل ولا تعطيل ولا تحريف لها عن ظاهرها.

وقد تميز هذا المنهج السلفي في مسائل الأسماء والصفات والقضاء والقدر بمعالم أساسية أشار إليها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة؛ فأخذ بها السلف جيلاً بعد جيل، وسار عليها من اعتصم بهذا المنهج من الأئمة الأعلام في كل جيل، يأخذ لاحقهم عن سابقهم حتى يومنا هذا، فما اندرس لهذا المنهج معلم ولا خفتت له راية، وقد أشرنا إلى قواعد هذا المنهج في كتابنا «منهج القرآن في تأسيس اليقين»، فليرجع إليه من أراد التفصيل[٢].

يتسلم كل جيل راية هذا المنهج النبوي ممن كان قبلهم من أهل الحق والاتباع؛ فيعملون به، ويدعون إليه، ويدفعون عنه حجج المبطلين وشبهات المغرضين، حتى يسلموه نقيّاً صافياً لمن بعدهم من الأجيال التالية، ولا تزال

---

(١) انظر: كتابنا «ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل»، الفصل الخاص بالتأويل عند السلف.

(٢) انظر: «تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين»، ط القاهرة، (١٩٨٤).

هذه الطائفة ظاهرة بالحق صادحة به في كل جيل، حتى يأتيهم أمر الله، وهم ظاهرون، لا يضرهم من خالفهم في ذلك قلّ أو كثر، وقد وصفهم الإمام أحمد في خطبته بقوله: «هم بقايا من أهل العلم؛ يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصِّرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من تائه ضال قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس، وأقبح أثر الناس عليهم»[١].

والمحاولات التي يبذلها بعض الدارسين لربط لفظ (السلف والسلفية) بالمعنى اللغوي -كما هو مدون في كتب المعاجم- لا يكفي لبيان المعنى المطلوب في مثل هذه البحوث؛ لأن المعنى اللغوي يجعل الدلالة اللفظية قاصرة على البعد الزمني وحده، وهذا لا يكفي، بل إن قصر مدلول الكلمة على البعد الزمني قد أساء كثيراً إلى فهم المنهج السلفي، وكان مدخلاً لوصفه بالرجعية والتأخر وجميع صفات السلب التي تتردد على ألسنة المخالفين.

ولما حدثت الفتن في آخر عصر الصحابة، وكثرت في عصر التابعين ظهر معها نوع من الآراء التي لم يكن للمسلمين عهد بها من قبل؛ فظهرت مقولة الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة، ونفي الشفاعة، وظهرت آراء الجهم بن صفوان في القول بنفي الصفات، وبدعة القدر... إلخ.

---

(١) راجع: «مجموعة الفتاوى» (٦ /٣١٣/ ٣١٧).

وكان لظهور هذه الآراء -وكلها على نقيض ما عليه الكتاب والسنة، وخلاف ما مضى عليه سلف الأمة- أثر كبير في مجرى الأحداث السياسية في دولة بني أمية وفي دولة بني العباس على السواء.

ومع ظهور هذه البدع وشيوعها ظهر نوع من الكذب على الرسول ﷺ في زمن المختار الثقفي -وكان ذا ميول شيعية-، وظهر نوع من الدس والوضع على أهل البيت الأطهار، كل هذه الظواهر جعلت المحدثين يعنون بالبحث في طرق إسناد الأحاديث؛ ليميزوا فيها بين من يؤخذ عنه حديث الرسول ﷺ، ومن لا يؤخذ عنه، بين من ثبت على منهج السلف، ومن مال عنه من أهل هذه البدع المحدثة، وكانوا يتواصون فيما بينهم بذلك؛ حتى قال بعضهم: إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم.

ولقد أشار الإمام مسلم في مقدمة «صحيحه» إلى بداية اهتمام المحدثين بالإسناد؛ فروى عن ابن سيرين أنه قال عن المحدثين: «إنهم لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتن قالوا: سموا لنا رجالكم؟ فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»[(١)].

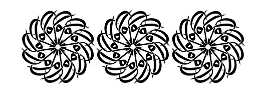
وفي هذه الأثناء بدأ منهج السلف وأهل السنة والجماعة يتميز عن غيره من أصحاب هذه المذاهب والآراء المبتدعة، وبدأ الأئمة يضعون مؤلفاتهم التي

---

(١) انظر: مقدمة «صحيح مسلم» (١٥).

اختاروا لها اسماً وعنواناً مميزاً لهم ولمنهجهم، فوسموا مؤلفاتهم بـ «السنة»؛ فعل ذلك الإمام أحمد، والخلال، والأثرم، والطلمنكي، كل منهم كان يسمي كتابه: «السنة»؛ تمييزاً لها عن غيرها من البدع، وغيرهم كان يسمي كتابه: «الإبانة عن أصول الديانة»؛ كما فعل ذلك أبو الحسن الأشعري وابن بطة العكبري، وبعضهم كان يسمي مؤلفاته: «الرد على أهل الأهواء والبدع»، «الرد على المعطلة»، «الرد على بشر المريسي»، «الرد على الجهمية»، وهذه التسميات لها دلالتها في توضيح معالم المنهج السلفي، وبيان ما عليه أهل الأهواء من زيغ وضلال.

وفي وسط هذا الجو المشحون بالحوار بين أهل الحق من جانب، وأهل البدع من جانب آخر بدأت التسمية بـ (أهل السنة، المحدثون، السلف) تأخذ طريقها في الظهور وفي الاستعمال كوصف مميز لأصحاب هذا المنهج، المتمسكين به، المدافعين عنه، الممتحنين فيه، وكانوا في معظمهم من المحدثين والمشتغلين بالحديث.



مفاهيم خاطئة

أ- بين الاتِّباع والتقليد:

اقترن لفظ (السلف) في بعض الكتابات المذهبية بمعنى التقليد والبعد عن الاجتهاد، والاقتصار على محاكاة السابقين في عقائدهم وأقوالهم وأفعالهم وسلوكهم، وقد شاع ذلك القول بين أتباع المذاهب الفكرية المختلفة؛ خاصة بين المتكلمين منهم، فوصفوهم بالجمود على النص، والوقوف على مجرد النقل، ومحاربة التفكير والعقل، وشنعوا بذلك على السلف وعلى من أخذ بمنهجهم، ولذلك وجب التنبيه على ما في هذا القول من مغالطات مقصودة!

إن هناك فارقاً كبيراً بين موقف السلف في اقتدائهم برسول الله ﷺ وأخذهم عن الصحابة جيلاً بعد جيل، وموقف المقلدين لغيرهم بغير علم ولا برهان.

لقد نسي هؤلاء أن اللفظ القرآني المعبر عن الأخذ عن الرسول ﷺ والاقتداء به هو لفظ (الاتباع)، وليس لفظ (التقليد)، قال تعالى: { قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ } [آل عمران:٣١]، وقال سبحانه: { وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا } [الحشر:٧]، وقال ﷺ: «**إن أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[1].

---

(١) الحديث رواه أبو هريرة، وأورده البخاري في (٩/ ٩٤-٩٥، كتاب الاعتصام =

فجمهور السلف في مثل هذا الموقف ليسوا مقلدين، وإنما هم متبعون ومقتدون؛ لأنه قد قام عندهم الدليل الشرعي والعقلي على صحة ما أخذوه عن الرسول علماً وعملاً، فعلاً أو تركاً، فكان موقفهم مؤسساً على اليقين والبرهان، وليس على التقليد والمحاكاة بلا دليل، فحين يأخذ الصحابي عن الرسول ﷺ لا يكون مقلداً بل متبعاً ومقتدياً، وحين يقتدي التابعي بالصحابي لا يكون مقلداً؛ لأن الدليل قد صح عندهم عقلاً على صحة ما جاءهم به الرسول ﷺ، وحين يصح الدليل عند الفقيه أو المحدث، ويسلم له البرهان فيعمل بمقتضاه لا يكون مقلداً في فعله، بل يكون متبعاً ومقتدياً.

إن غياب الفهم الصحيح لمدلولات الألفاظ الاصطلاحية، وعدم معرفة الفروق الدقيقة بينها في الاستعمال؛ قد أوقع الكثيرين في أخطاء شنعوا بها على السلف وعلى المنهج السلفي!

إن معنى التقليد: أن يقع الفعل أو الترك من الشخص محاكاةً وتقليداً لإمامه أو لشيخه؛ دون أن يملك صاحبه الدليل الشرعي على الفعل أو الترك، بل دليله متابعته لشيخه وإمامه، وإذا سألته: لماذا تفعل هذا، وتترك ذلك؟ يقول

= بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله. . .)، ومسلم (٢/ ١٩٧٥، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر)، كما أورده النسائي (٥/ ٧٣)، وابن ماجه (١/ ٣) في المقدمة.

لك: لأن شيخي يفعل هذا، ويترك ذاك، كما هو الشأن بالنسبة للعوام في تقليدهم لأئمة الفقه الأربعة المشهورين، أما من قام عنده دليل شرعي على صحة الفعل أو الترك، وعمل بمقتضى هذا الدليل؛ فإنه لا يكون حينئذٍ مقلداً، بل يكون متبعاً ومقتدياً، والسلف قد قام عندهم البرهان الجازم على وجوب الأخذ عن الرسول ﷺ قولاً أو فعلاً، عملاً أو تركاً.

بل هذا هو المدخل الطبيعي للإيمان بالرسول ﷺ، وبما جاء به الرسول ﷺ عن ربه: وجوب الاتباع فيما أمر وفيما نهى، ولم يسمحوا لأنفسهم أن يقدموا بين الله ورسوله رأياً أو هوًى، بل كان هواهم تابعاً لما جاء به الرسول ﷺ، ومن هنا أَمرنا الرسول ﷺ بالاقتداء بهم، والأخذ عنهم.

وقد فصلت كتب الأحاديث القول في فضائل الصحابة، وفضل القرون الأولى، كما فصلت كتب الفقه وأصوله القول في الفرق بين المقلد والمتبع، وعلى الذين يشنعون على السلف بهذه المقولة الخاصة أن يراجعوها؛ حتى يتبين الصواب من الخطأ، لأنه ليس في الأمة بعد نبيها كالصحابة في إصابة الحكم الشرعي؛ لأنهم أجدر الخلق بموافقة الكتاب والسنة، قال ابن مسعود: «من كان متأسياً فليتأس بأصحاب رسول الله، فإنهم أبر هذه الأمة قلوباً وأعمقها علماً»؛ وذلك لما خصهم الله به من شرف الصحبة، وفصاحة اللسان، وسهولة الأخذ، وحسن الإدراك، وحسن القصد، فالمعاني الصحيحة مركوزة في فطرهم وعقولهم، ولم يسعهم في عصرهم إلا قال الله وقال الرسول ﷺ،

والرسول ﷺ قد بلغهم عن ربهم القرآن بألفاظه ومعانيه، وكانت عنايتهم بأخذ المعاني أعظم من عنايتهم بالوقوف عند حدود الألفاظ، وإذا كان للصحابة في ذلك هذا الفضل الكبير؛ فكان اتباعهم والأخذ عنهم مما أمر به الرسول ﷺ، وشهد لهم به في قوله: «**من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي**»[(١)]، وكان ذلك من أصول الإمام أحمد؛ حيث قال: «أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله»[(٢)].

ولقد أشار ابن القيم إلى الفرق الكبير بين التقليد والاتباع في كتابه العظيم «الروح» حين يقول: «والفرق بين تجريد متابعة المعصوم ﷺ وإهدار أقوال العلماء والغائها: أن تجريد المتابعة أن لا تقدم على ما جاء به الرسول قول أحد ولا رأيه كائناً من كان، بل تنظر في صحة الحديث أولاً؛ فإذا صح لك؛ نظرت في معناه ثانياً؛ فإن تبين لك لم تعدل عنه ولو خالفك من بين المشرق والمغرب، ومعاذ الله أن تتفق الأمة على مخالفة ما جاء به الرسول، بل لا بد أن يكون في الأمة من قال به؛ ولو لم تعلمه، فلا تجعل جهلك بالقائل حجة على الله

---

(١) رواه الترمذي في (كتاب الإيمان، باب افتراق الأمة) (ص٢٦٤١)، والحاكم (١/١٢٨-١٢٩)، وراجع أبواب (فضائل الصحابة) في دواوين الحديث.

(٢) راجع في هذا النص: «معالم الانطلاقة الكبرى» نصوص جمعها وأعدها عبد الهادي المصري، طبع دار طيبة، دون تاريخ، (ص٣٣)، وقد جمع فيها نصوصاً قيمةً في هذا الباب.

ورسوله، بل اذهب إلى النص ولا تضعف.. مع حفظ مراتب العلماء وموالاتهم، واعتقاد حرمتهم وأمانتهم واجتهادهم في حفظ الدين وضبطه، فهم دائرون بين الأجر أو الأجرين والمغفرة.

فمن عرض أقوال العلماء على النصوص ووزنها، وخالف منها ما خالف النص لم يكن قد أهدر أقوالهم، ولم يهضم جانبهم، بل يكون قد اقتدى بهم، فإنهم أمروا بذلك.

ويتبين الفرق بين تقليد العالم في كل ما قال بأن المقلد يأخذ القول من غير نظر فيه، ولا طلب لدليله من الكتاب والسنة، بل يجعل ذلك القول كالحبل الذي يلقيه في عنقه يقلده به، ولذلك سمي: تقليداً، بخلاف من استعان بفهمه واستضاء بنور علمه في الوصول إلى الرسول ﷺ؛ فإنه يجعلهم بمنزلة الدليل إلى الدليل الأول»[1].

ب- الغلو والتكفير:

من الملاحظ في عصرنا هذا استعمال هذين اللفظين دون ضوابط، لفظ: (الغلو والتكفير)، ومحاولة الكثيرين التشنيع بهما على السلفيين وعلى المنهج السلفي بصفة عامة، ولذلك وجب علينا في مثل هذه الدراسة توضيح بعض الأمور حتى يتبين للمسلم المعاصر وجه الحق، ويتبين له الخيط الأبيض من

(١) راجع: «الروح» لابن القيم،(ص٢٣٨ وما بعدها).

الخيط الأسود من الفجر.

من الأمور المتفق عليها بين سلف الأمة، ومضى عليه أهل السنة والجماعة في كل عصر: ألا نكفّر أحداً من أهل القبلة، فلا نقطع لأحد بالجنة أو النار إلا لمن شهد له الرسول ﷺ بذلك، وأن ديننا وسط بين الإفراط والتفريط، فلا غلو في الدين؛ لأن الغلو فيه من أسباب هلاك الأمم، ولا تفريط فيه؛ لأن التفريط فيه من أسباب ضياع الأمم وافتقاد هويتها.

وما يؤسف له حقّاً أن كثيراً ممن يدّعون الانتساب للسلف[١] علماً وعملاً قد شوهوا معالم المنهج بانتسابهم إليه! فهم أحياناً يَنسبون إليه أقوالاً وآراءَ، وأحياناً سلوكاً واهتماماتٍ يعبرون فيها عن العاطفة الدينية الجياشة عندهم، والتي لا نشك في صدقها؛ لكنها في كثير من الأحيان لم تقترن بالعلم، ولا بالبرهان الشرعي الصادق؛ فضلاً عن أنهم في كثير من الأحيان قد يتشددون في فروع وجزئيات، ويضيعون من أجلها أصولاً وكلياتٍ! كما أن كثيراً من آداب الخلاف في الرأي والحوار قد غابت عنهم في كثير من الأحيان.

فحمَّلوا منهج السلف ما ليس منه، وفتحوا بذلك باباً للتشنيع عليه من المخالفين، مما أدى إلى التفرقة والتحزب؛ حتى بين المنتسبين إلى السلف أنفسهم، وأصبحت الموالاة والمعاداة بين الكثيرين منهم قائمة من أجل المخالفة

---

(١) انظر: هامش (ص١٩٩).

المجردة، أو الموافقة المجردة، وليس من أجل الحق أو الباطل في قضايا الخلاف؛ مما أدى إلى زيادة الفرقة والاختلاف بين صفوفهم.

وهذا إن دل فإنما يدل على قلة العلم بأصول المنهج الذي ينتسبون إليه، كما قال الإمام مالك: «إذا قلّ العلم ظهر الجفاء، وإذا قلّت الآثار النبوية كثرت الأهواء»، ولهذا تجد الكثيرين من هؤلاء يعادون ويحبون لأجل أهواء لا يعرفون لها دليلاً منقولاً نقلاً صحيحاً عن أحد من السلف، وإذا كانت صحيحة في نقلها تجدهم لا يعقلون معناها، ولا يعرفون لازمها ولا مقتضاها؛ فتجدهم يطلقون أقوالاً يتخذونها مذهباً لهم؛ يدعون إليه، ويوالون ويعادون عليه، دون سند شرعي صحيح! ومن المعلوم في منهج السلف أنه لا يوالى ولا يعادى إلا على كلام الله ورسوله وما اجتمع عليه سلف هذه الأمة.

وما أكثر ما أصاب هذه الأمة من عوامل التفرق بسبب هذه الأقوال المبتدعة المذمومة التي يجعلها أصحابها أصولاً يوالون ويعادون من أجلها، بل قد يكفرون المخالف لهم فيها، ويستحلون دمه وماله، يقول ابن تيمية أن بدع هؤلاء شرّ على الأمة من المعاصي الشهوانية؛ بالسنة والإجماع(١).

ومن أخطر الأمور التي يقع فيها هؤلاء:

١- أنهم يجعلون ما ليس بسيئة شرعية: سيئة شرعية، وما ليس

---

(١) راجع: «الفتاوى» (٢٠/١٠٣-١٠٥).

بحسنة شرعية: حسنة شرعية.

وهذا الوصف عام ومشترك بين جميع المغالين في دين الله؛ أن يثبت ما نفته السنة، وينفي ما أثبتته السنة، وقد يحسن القبيح، ويقبح الحسن!

وهذا المعنى قد يقع من بعض أهل العلم أنفسهم على سبيل الخطأ في بعض المسائل، لكن طلاب الحق سرعان ما يرجعون عن الخطأ إذا ظهر لهم خطؤه، وبان وجه الحق، أما أهل الغلو فإنهم يصرون على موقفهم؛ يعادون عليه، ويوالون عليه.

٢- الأمر الثاني: تكفيرهم للعصاة والمجتمعات أحياناً.

ويترتب على هذا: استحلالهم دماء المسلمين، وأن تكون دار الإسلام بالنسبة لهم دار حرب، ودارهم دار الإيمان، وهاتان الخاصيتان هما خلاف المنهج الذي عليه سلف الأمة وجماعة المسلمين، فمن كفَّر المسلمين بما رآه ذنباً -صغيرة كانت أو كبيرة- فهو مفارق لجماعة المسلمين، كاذب في دعوى الانتساب إلى السلف عقيدة ومنهجاً وسلوكاً.

فليس كل من خالف شيئاً في الاعتقاد يكون مخلداً في النار، ولم يذهب إلى ذلك الرأي إلا الخوارج ومن وافقهم من المعتزلة، وهذا خطأ كبير؛ فإن المخالف فيه قد يكون مخطئاً يغفر الله له خطأه، وقد لا يكون بلغته في ذلك الأمر المخالف فيه من الحجج والبراهين ما يلزم معه الاتباع، فلم تقم عليه الحجة، وبالتالي لم يلزم الاتباع، وقد يكون له من الحسنات ما يمحو الله بها

سيئاته، ومعلوم أن الله لا يعذب إلا بعد البلاغ وبعد قيام الحجة، فمن آمن بالله ورسوله، ولم يعلم بعض ما جاء به الرسول ﷺ؛ فلم يؤمن به تفصيلاً؛ إما لأنه لم يسمعه، أو سمعه عن طريق غير موجب للتصديق، أو اعتقد فيه نوع اعتقاد بتأويل يعذر به؛ فهذا قد حصل معه من الإيمان ما يثيبه الله عليه.

وما لم يؤمن به؛ لم تقم عليه الحجة عنده التي يكفر بموجبها، «وقد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أن من الخطأ في الدين ما لا يكفر مخالفه، بل ولا يفسق، بل ولا يأثم؛ مثل الخطأ في الفروع العلمية».

ومن الملاحظ على أصحاب هذا الموقف أنهم إذا احتجّوا بالكتاب والسنة لا يهتمون بتحرير الأدلة، ولا يعرفون جهة الدلالة، ولم يتتبعوا ما في القرآن من ذلك المعنى حتى ينزلوا كل آية على معناها الصحيح، وإذا جئتهم بآية تخالف ما معهم شرعوا في ردها وتأويلها شروع من كان قصده الانتصار للرأي كيفما أمكن، لا شروع قاصد الحق الباحث عنه، بل قصده وغايته: رد المنازع والمخالف.

ومعلوم أن الخطأ في دقيق العلوم وغوامض المسائل مغفور للأمة فيه، ولولا ذلك لهلك أكثر فضلاء الأمة؛ لأن كثيراً من الفضلاء قد يقع في كلامهم بعض الخطأ عن غير قصد منهم؛ إما لغياب الدليل في المسألة المعينة، وإما للجهل بجهة الدلالة في عصمة لغير المعصوم، وقد يقترن في سلوكهم الحسنة بالسيئة، والطاعة بالمعصية.

والعاجز عن كمال الحسنات والسلوك الخالي عن السيئات؛ إما عجزاً عن الكمال، أو اضطراراً إلى بعض السيئات، معذور في سلوكه، ومن الأصول العظيمة في ذلك: أن الجاهل والعاجز والمضطر معذور في الفعل والترك؛ بحسب ما معه من ذلك.

ولقد دأب البعض على استعمال لفظ (التكفير) والاتهام به دون دليل على نفي أصل الإيمان؛ وهذا خطر جسيم على وحدة الأمة، وجمع ما تفرق من شملها.

والأخطر منه: أن ينسب هذا التوجه في تكفير الناس إلى المنهج السلفي؛ كما قد أشار إلى ذلك البعض في أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة! والسلف براء من ذلك تماماً؛ إذ أن من أصول المنهج المتفق عليه: أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة، وأن نصلي وراء كل مسلم برّاً كان أو فاجراً، وأن نصلي وراء مستور الحال، وأن نرفع راية الجهاد وراء كل إمام مسلم برّاً كان أو فاجراً؛ ما دام يقيم الصلاة، ولم يأمر بمعصية أو ينهى عن طاعة، وعلى يديه تتوحد كلمة الأمة.

وما يحتج به البعض على تكفير بعض المسلمين بما ينقله عن السلف من أقوالهم في بعض المسائل الخلافية؛ فإنه يجب عليه أن يحرر النقول التي يحتج بها على ما يريد من ذلك، ويفهم النصوص على وجهها الصحيح.

إن ما ينقل عن السلف والأئمة من قولهم بتكفير من يقول كذا وكذا،

يجب أن يفرق المحتج به بين (التكفير المطلق، وتكفير الشخص المعين)؛ لأن نصوص القرآن في الوعيد مطلقة وعامة؛ كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا ﴾ [النساء:١٠].

ونظائر ذلك في القرآن كثير، فإنك تجد صيغ الوعيد مطلقة وعامة، وكذلك ما يتردد في كتابات السلف؛ مثل قولهم: من فعل كذا استحق كذا، فإنها صيغ مطلقة وعامة، وليست مقيدة بهذا الشخص المعين حتى نحكم عليه بعينه بأنه كافر أو فاسق... إلخ.

والشخص المعين الذي قد يحكمون عليه بالكفر قد يتخلف عنه الوعيد فلا يشمله؛ إما بتوبة نصوح، وإما بالحسنات الماحية، وإما بالمصائب المكفرة، أو الشفاعة المقبولة؛ لأن الإيمان وأصوله من الأحكام المتلقاة عن الله ورسوله، ليست من الأحكام الخاضعة لظنون الناس وأهوائهم، ولا يجب أن يحكم في كل شخص لأنه قال كذا بأنه كافر؛ حتى تثبت في حقه شروط التكفير، وتنتفي عنه موانعه؛ كالجهل بالحكم، أو عدم قيام الحجة الملزمة له، أو البعد عن ديار الإسلام، وهذا كثير في سائر الناس وعامتهم.

يقول الإمام ابن تيمية -وهو من المتّهمين ظلماً بالتكفير-: «فتكفير المعين بحيث يحكم عليه أنه من الكفار لا يجوز الإقدام عليه إلا بعد أن تقوم على أحدهم الحجة الرسالية التي يتبين بها أنهم مخالفون للرسل.

فليس لأحد أن يكفر أحداً من المسلمين وإن أخطأ وغلط؛ حتى تقام

عليه الحجة، وتُبين له المحجة.

ومن ثبت إيمانه بيقين لم يزل عنه بالشك بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة، وإزالة الشبهة»[(١)].

وقد اتفق أهل السنة والجماعة على أن علماء المسلمين لا يجوز تكفيرهم بمجرد الخطأ المحض، بل كل أحد يؤخذ منه ويرد عليه، وليس من يرد كلامه لخطأ أخطأه يكفر أو يفسق أو يؤثم، ودفع التكفير عن علماء المسلمين -وإن أخطاوا- هو من أحق الأغراض الشرعية بالمراعاة، فإن تسليط الجهال والمتعالمين على تكفير المسلمين من أعظم المنكرات، ونسبة أقوالهم هذه الى علماء السنة وسلف الأمة هو أشد نكراناً وأعظم بهتاناً!

فمن كفَّر المسلمين أو استحل دماءهم وأموالهم ببدعة ابتدعها ليست في كتاب الله ولا سنة رسوله؛ فإنه يجب نهيه عن ذلك، وعقوبته بما يزجره؛ ولو بالقتل أو القتال، فإنه إذا عوقب المعتدون من جميع الطوائف كان ذلك مما يصلح به حال المسلمين.

وإذا اجتمع في الرجل الواحد خير وشر، وفجور وطاعة، وسنة وبدعة استحق من الموالاة والثواب بقدر ما فيه من الخير، واستحق من المعاداة

---

(١) راجع: «مجموع الفتاوى» (١٢/ ٤٦٦-٥٠٠)، وراجع: «معالم الانطلاقة الكبرى» محمد عبد الهادي المصري.

والعقاب بقدر ما فيه من الشر، فقد يجتمع في الشخص الواحد موجبات العقوبة وموجبات الثواب، وهو لم يخرج بذلك عن الإيمان إلى الكفر أو الفسق»[١].

فما بالكم وقد أصبح استعمال هذين اللفظين شائعاً على ألسنة بعض الشباب دون علم بشروط التكفير، ولا فقه لضوابطه؟! وكأن قضية المخالفة في الرأي وحدها أصبحت كافية لاتهام المخالف بالكفر والخروج عن الملة!

إن سلف الأمة وأئمتها كانوا من أبعد الناس عن استعمال هذه الكلمة في حق الشخص المعين، وكانوا النموذج والقدوة في استعمال الألفاظ بدقة متناهية في المسائل الخلافية الكبرى؛ **فكانوا يقولون في الرأي المخالف: إن هذا الرأي من اعتقده في ربه فهو كافر، ومن نقله عن السلف فهو كاذب في نقله، ومن وصل إليه باجتهاده فهو مجتهد مخطئ مثاب، ومأجور على اجتهاده.**

هكذا كان موقف السلف في القضايا الخلافية، والذين يتهمون المخالف لهم في عصرنا هذا بتهمة الكفر والفسق، ويدعون أنهم بذلك سلفيون، أو أنهم يعبرون عن المنهج السلفي! فعليهم أن يراجعوا أنفسهم؛ فلعلهم المخطئون، أو لعل ما معهم من نقول كاذبة أو مكذوبة على السلف، أو لعلهم مخطئون في فهم

(١) راجع: «الفتاوى» (٢٠٩/٢٨).

هذه النقول -إن صحت-؛ فلم يفقهوا مراد السلف منها، أما أن يتقولوا على السلف بما ليس عندهم فهذا مردود عليهم، ونقول: مكذوب على السلف.

إن التكفير لم يكن مذهباً لسلف الأمة، ولم يستعمل على ألسنتهم تكفير الشخص المعين، وإنما مضى جمهورهم على أن: من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا فهو منا، وعلى أنهم يصلون خلف البر والفاجر ومستور الحال، ولم يحكموا على الناس بحسب نواياهم؛ لأنهم لم يؤمروا بشق صدور الناس حتى يعلموا ما فيها!

ولقد أجمعوا على أن لا نشهد لأحد من أهل القبلة بجنة ولا بنار إلا من شهد له الرسول ﷺ بذلك، وأجمعوا على الجهاد خلف إمام المسلمين برّاً كان أو فاجراً؛ فإن كان برّاً فخير للمسلمين، وإن كان فاجراً ففجوره على نفسه، ووحدة المسلمين خلفه خير من الفرقة.

هذه معالم وأصول اتفق عليها سلف الأمة، وكنا نود أن يتنبه إليها المنتسبون إلى السلف حتى لا ينسبون إلى المنهج السلفي ما ليس فيه، ولا يفتحوا بذلك باباً للطعن على السلف بما لم يقولوه.

جـ- التفويض السلفي بين العلم والجهل:

يتردد كثيراً في كتابات الباحثين في قضايا العقيدة -خاصة قضية الأسماء والصفات- عبارات يطلقها أصحابها ليعبروا بها عن الموقف السلفي في هذه القضية، مثل قولهم: أهل التفويض والتسليم، أو عبارة: المفوضة، وأهل الكفّ

والتسليم، أو قولهم: إن موقف السلف أسلم، موقف الخلف أعلم وأحكم... إلى غير ذلك من العبارات التي يطلقونها في هذا الصدد، وهي عبارات تحمل في طياتها معاني يقصد منها وصف موقف المتكلمين -الخلف- بأنه أعلم وأحكم، وإن كان هذا المعنى المقصود قد جاء في عبارات مهذبة؛ كقولهم: أهل التفويض أو التسليم، أو أن موقفهم أسلم.

وإطلاق هذه العبارات على موقف السلف ليس صحيحاً على إطلاقه، وهو من قبيل قول القائل: كلمة حق يراد بها باطل!

والأمر يحتاج هنا إلى شيء من التفصيل:

١ - من المعلوم لدى المتخصصين في تراث السلف أن لهم موقفاً متميزاً في قضية الأسماء والصفات الإلهية، اعتصموا فيه بما ورد عن هذه القضية في الكتاب والسنة نصّاً لا تأويلاً، فهم يثبتون لله -تعالى- ما أثبته لنفسه من جميع صفات الكمال التي ارتضاها لنفسه، وورد بها الذكر الحكيم، أو وصفه بها نبيه ﷺ في الأحاديث الصحيحة؛ كصفة المجيء، والاستواء، والنزول كل ليلة إلى السماء الدنيا، وغيرها من الصفات الإلهية التي وردت لها الأخبار الصحيحة، والتي ليس للعقل مدخل في إثباتها أو نفيها عن الله ما لم يكن قد ورد بها النص.

وهذا الموقف المتميز يختلف عنه تماماً موقف المتكلمين من هذه القضايا؛ حيث وضعت كل فرقة لنفسها معياراً عقليّاً جعلته أصلاً لها ومقياساً

لقبول إثبات الصفة الواردة في القرآن، أو نفيها عن الله بتأويلها وصرفها عن الظاهر.

أما موقف السلف فإنه قد التزم القول بإثبات ما أثبته القرآن، ونفي ما نفاه القرآن دون تأويل، ولا تعطيل، ولا تشبيه، كما هو مبين في موضعه[1]، فأخذ المتكلمون يشنعون على موقف السلف بأنهم مشبهة ومجسمة، وأحياناً حشوية؛ لأنهم يثبتون الصفات الإلهية دون تأويلها، ودون صرفها عن ظاهرها، وإذا أرادوا نوعاً من المجاملة لهم قالوا: أهل التفويض والتسليم.

ولا أريد أن استطرد في شرح موقف السلف في هذه القضية؛ لأن ذلك ليس من غرضنا في هذه الدراسة المختصرة، ولكن أود أن أضع بين يدي القارئ الحقائق الآتية:

١- إن الكلام في قضية الصفات الإلهية نفياً أو إثباتاً يعتبر خوضاً في الكلام عن الذات الإلهية، ومعلوم أن مدارك العقول لأمور الغيب -وعلى رأسها ما يتعلق بالله- أمر شاق وعسير، والاستعانة فيها بنور الشرع أمر حتم وضروري إذا أردنا تأسيس العقيدة على اليقين الجازم.

---

(١) راجع تفصيلات هذا الموقف في كتابنا «الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل»، مقدمة الجزء الأول من «دقائق التفسير الجامع لتفسير شيخ الإسلام ابن تيمية».

فإن لم يرد نص بأن الله استوى على عرشه، أو أنه ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا؛ فمن أين للعقل أن يعلم ذلك نفياً أو إثباتاً؟! وهل معه دليل يقيني يهديه الى القول بالإثبات أو النفي للصفة المعينة؛ إلا ورود الشرع فيها؟

إن ذلك الأمر لا ينتمي إلى عالم الشهادة، وبالتالي فليس له نظير يقاس عليه حتى يمكن القول بأن للعقل مدخلاً في النفي والإثبات بعيداً عن النص.

٢) إذا كان طريق العقل إلى القول بالإثبات أو النفي مسدوداً أصلاً إذا عزل نفسه عن النص؛ فهل من المعقول أنه يستطيع البحث في تكييف الصفة التي لم يكن لديه دليل على القول بها نفياً أو إثباتاً إلا ورود النص بها؟!

إن العقل حين يتدخل بتأويل الصفة على كيفية معينة لتتفق مع مفاهيمه التي استقاها من عالم الشهادة يكون بذلك قد أقحم نفسه في مجال ليس مؤهلاً للخوض فيه، وليس معه من أدوات البحث فيه إلا النص، وحين يقول: إن كيفية الاستواء كذا، أو كيفية النزول كذا؛ يكون ذلك من باب القول على الله بغير علم ولا كتاب منير.

٣) يفرق السلف في موقفهم من قضية الصفات بين أمرين:

أ- فما ورد به النص القرآني منها يثبتونه لله -تعالى- على المعنى المراد لله من لفظه الثبوتي، فحين يقول القرآن: { الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى } [طه:٥]، يقولون: إن الله استوى على عرشه كما أخبر، وليس كما يخطر على قلب البشر، أو يقولون: إن معنى لفظ (استوى) معلوم في لغة العرب، وله معان كثيرة

تحدث بها القرآن الكريم، ونحن نفهم معنى الاستواء الوارد في القرآن حسب وروده في الآية المعينة، ومطالبون بفهمه وتدبيره؛ لأن القرآن أنزل لنتدبر آياته؛ فنعمل بمحكمه، ونؤمن بمتشابهه، ولا نردُّ منه شيئاً.

أما كيف استوى؟ وأما تحديد معنى معيناً لاستوائه سبحانه؟ وأما كيفية الاستواء؟ فهذا أمر يتعلق بكيفية الذات الإلهية التي استوت على العرش، وحظ العقل من ذلك هو الجهل به؛ لأنه لا يعلم ذات الله إلا الله، وبالتالي لا يعلم كيف استوى الله على عرشه إلا الله.

ب- وكذلك كان شأنهم في بقية الصفات الإلهية، يفرقون فيها بين العلم بمعاني ألفاظ القرآن الواردة بها؛ فيثبتونها لله، ويعلمون معناها، أما الكلام في كيفية الصفات التي نزلت بها ألفاظ القرآن؛ فيفوضون العلم بها إلى الله.

والفرق عندهم كبير بين القول بعلم معنى الآية التي ذكرت الصفة، وتفويض العلم بكيفيتها إلى الله @، وهذه التفرقة ضرورية في فهم موقف السلف في قضية الصفات؛ لأنهم يقولون: المعنى معلوم، ولكن الكيف مجهول، لأن كيفية الصفة متفرعة عن كيفية الموصوف بها -كما سبق-، وهو الله -سبحانه-، ولقد جاءت نصوص السلف في هذه القضية حاسمة في التفرقة بين علم المعنى، وتفويض العلم بالكيف إلى الله، قال الإمام مالك حين سئل عن الاستواء: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول».

وقال الترمذي في الكلام عن حديث الرؤية: «المذهب في هذا عند أهل

العلم من الأئمة مثل سفيان ومالك وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم: تروى هذه الأحاديث كما جاءت، ونؤمن بها، ولا يقال: كيف؟ ولا نفسر، ولا نتوهم»[١]، وقال أحمد بن حنبل حين سأله حنبل: كيف ينزل ربنا.. الحديث؟ فقال له: «أثبته كيف هو فوق؛ حتى أثبت كيف ينزل؟! »؛ أو كما قال.

فأنت ترى في هذه النصوص -وغيرها كثير- أنهم يفرقون بين العلم بالمعنى، والتفويض في العلم بالكيفية، ومعلوم أن العلم بكيفية الصفة مؤسس على العلم بكيفية الموصوف، وهذه قضية محسومة في منهج السلف، ولذلك فإن إطلاق القول على منهجهم بأنهم أهل التفويض أو التسليم ليس دقيقاً، ولا معبراً عن دقائق موقفهم في قضية الصفات، ولكن المخالفين لهم أطلقوا عليهم هذه الألفاظ بقصد التشنيع عليهم، واتهامهم بالتقصير أو القصور في إعمال العقل والقول بمقتضاه في هذه المسألة، والقول بأنهم اكتفوا بما ورد به النص دون فهم أو تأويل.

هكذا يقولون عن السلف! وعند التأمل يجد القارئ أن موقف السلف -كما هو مبين في مواضعه- أكثر عقلانية، وأشد احتراماً لقوانين العقل من خصومهم، والسلف على اتفاق تام فيما بينهم؛ يعلمون معنى الآية، وإنما الذي كفوا أنفسهم عنه، وفوضوا العلم به الى الله هو: البحث في الكيفية، لعلمهم أن

---

(١) راجع في هذه النصوص: «الإتقان» للسيوطي (٢/ ٦)، وانظر: كتابنا «الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل» (ص٦٢).

هذا مما استأثر الله بعلمه؛ فضلاً عن أننا لم نطالب بالعلم بالكيفية، ولا بالبحث فيها.. إن روح الشرع على النهي والتحذير من الخوض فيها؛ لأنها تتعلق بالبحث في ذات الله؛ وهو أمر قد نهانا الشرع عن الخوض فيه.

٤ - نقطة أخيرة تتعلق بهذه المسألة، وهي: أن علماء الكلام قاطبة، وكل من خالف السلف وحاد عن منهجهم في هذه المسألة بالذات؛ بدعوى الأخذ بقوانين العقل كان كل حديثهم عنها بعيداً عن حكمة العقل، وإن كانوا ينتصرون له، ويعارض قوانين العقل فيها؛ وإن كانوا يدعون الأخذ بها!

ذلك أن كل الخلافات القائمة بينهم في قضية الصفات تتعلق أصلاً بالبحث في كيفية الصفة، فالنفاة يقولون: إن العقل يحيل أن يكون الله قد استوى على العرش؛ لأن الاستواء يقتضي الجسمية، ويقتضى كذا وكذا، وكل ذلك مستحيل! لذلك وجب نفي الاستواء بتأويل الآية وصرفها عن ظاهرها، وهكذا يقولون في بقية الصفات الخبرية.

فأنت ترى معي أنهم ينفون الاستواء لأنه عندهم يقتضي الجسمية؛ لأنهم لم يعلموا من معاني الاستواء إلا ما يليق بصفات الأجسام، ولكنهم نسوا أن الله ليس كمثله شيء؛ فلا يقاس بالناس، ولا يماثل بخلقه، وكان ينبغي على المخالفين أن يعلموا أن الله -تعالى- لم يطلب منا أن نبحث في كيف استوى، وإنما طلب منا أن نؤمن بأنه استوى على عرشه؛ كما أخبر، وكما وردت بها النصوص؛ وكفى!

المدخل إلى الموضوع

اختلاف المنهج تبعاً لاختلاف العلوم

تتعدد مناهج البحث، وتختلف في أصولها وخطواتها تبعاً لاختلاف العلوم وتنوعها، وهذا أمر يعرفه الباحثون وعلماء المناهج، فإذا كان الباحث في مجال العلوم التجريبية فإن منهجه الذي يسلكه محدد المعالم، واضح الخطوات؛ إذ يبدأ بالملاحظة، ثم الفرضيات، ثم إجراء التجربة، والصعود منها إلى تعميم الفرض الذي اختبره؛ ليصبح نظرية علمية.

أما إذا كان مجال البحث في العلوم الإنسانية؛ كالتاريخ، والأديان، والعقائد فإن الأمر يختلف في ذلك تماماً؛ من حيث المنهج وخطوات البحث.

ولا شك أن الموقف الذي نحن بصدده في دراستنا هذه ينتمي إلى النوع الثاني من العلوم، وليس إلى النوع الأول، ومن هنا فإن مقاييس البحث، ومعيار الصدق والكذب، والصواب والخطأ، أو الشك واليقين تختلف بالضرورة عنها في النوع الأول من العلوم.

ذلك أن الباحث في العلوم التجريبية ينتظر نتيجة بحثه من التجربة، فهي التي تقول له: هذا صواب بيقين، أو هذا خطأ بيقين، أما في العلوم الإنسانية -ومنها البحث في الأديان والعقائد- فإن الوضع مختلف تماماً -كما سبق-.

ومن وجهة نظرنا فلا بد أن نفرق في العلوم الإنسانية ذاتها بين طبيعة البحث في مجالات العلوم التي هي من صنع الإنسان، وتحكي قصة وجوده في

الكون، وعلاقته بالبيئة التي يعيش فيها؛ كعلم التاريخ، وقصة الحضارة، وعلوم الاجتماع، وطبيعة البحث في علوم أخرى هي التي صنعت الإنسان، وجعلت منه كائناً متسامياً على غيره من الكائنات الأخرى؛ بما وضعته من قواعد للسلوك، ورسمته من ضوابط للعلاقات الاجتماعية، وما حددته من معالم لطبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق؛ إن كان من أهل الأديان السماوية، أو بينه وبين ما يعتقده؛ إن كان من أهل الأديان الوضعية أو الوثنيات.

إن ضرورة التفرقة بين طبيعة البحث في هذين النوعين من العلوم أمر يفرضه الواقع، ويقره العقل، ولما كانت قضية الألوهية أكبر قضايا الاعتقاد غيبية بالنسبة للعقل كانت طبيعة التعامل العقلي معها محفوفة بالمخاطر.

إن كلمة الباحث الصادق في مجال العلوم الإنسانية تساوي تماماً كلمة التجربة ونتيجتها في العلوم التجريبية، ومن جانب آخر فإن الباحث في العلوم الإنسانية لا يختلف عنه في العلوم التجريبية؛ فكلاهما باحث عن الحقيقة، طالب لها، ساعٍ إليها بكل ما يملك.

والفرق بينهما: أن التجربة في العلوم التجريبية تتولى عن الباحث النطق بنتيجة البحث، بينما في العلوم الإنسانية يكون الإنسان نفسه هو الباحث والمستنتج والناطق بالنتيجة.

وهنا يكمن جوهر الخلاف بين منهج البحث هنا وهناك، فإن الرصيد العلمي الذي يستمد منه الباحث مواد دراسته في العلوم الإسلامية يعتمد في

معظم أحواله على السماع والرواية التاريخية؛ مقروءة كانت الرواية أو مسموعة، بينما الباحث في العلوم التجريبية يستمد مادته العلمية من التجربة ومعطياتها، ومعيار الصدق عنده هو عطاء التجربة، بينما معيار الصدق في العلوم الإنسانية بصفة عامة هو صحة الخبر في نفسه، وصدق الراوي الذي جاءنا الخبر عن طريقه.

والتأكد من صحة الخبر وصدق الراوي هو ما يسمى في منهج البحث التاريخي بالنقد الخارجي، والنقد الداخلي للنص، أو نقد الوثيقة، وهذا يقابل تماماً التجربة ومعطياتها في العلوم التجريبية.

ولقد أولى السلف هذه القضية اهتمامهم البالغ؛ فوضعوا لها الضوابط والشروط التي ينضبط بها الخبر في نفسه؛ مروياً كان أومسموعاً، والتي يتأسس عليها قبول الرواية أو ردها، وأسسوا في ذلك علماً مستقلاً برأسه، لا نجد له نظيراً في الثقافات المختلفة، وهو: (علم الجرح والتعديل).

وإذا قارنا بين شروط الراوي التي وضعها المحدثون، وشروط الباحث التي وضعها علماء المناهج نجد الفرق كبيراً بينهما، فبينما اهتم علماء المناهج بالشروط العقلية والشخصية للباحث، أضاف المحدثون إليها مجموعة من الشروط الأخلاقية والسلوكية التي نبه إليها القرآن الكريم، وكشفت عنها السنة النبوية؛ من العدالة، والضبط، وغير ذلك من الشروط المعتبرة في الشاهد العدل.

ومن المفيد في هذا المجال: الإشارة إلى أن علماء السلف قد تنبهوا إلى أن الباحث ينبغي عليه أن يقدم في منهجه الشك على اليقين، أو كما قالوا: إن الجرح مقدم على التعديل، أو أن الأصل هو الشك حتى يثبت عكسه، وهذه قاعدة لها أهميتها في قبول الخبر أو رفضه، وفي تعديل الراوي أو تجريحه.

وكانوا يعبّرون عن هذه الدقة المنهجية بمصطلحات وألقاب يطلقونها على الراوي بحسب درجته في تطبيق هذه الضوابط التي اشترطوها، ومدى سلامتها له، فيقولون: فلان مدلس، أو متهم، أو وضاع للأحاديث، أو نسّاء، أو فلان الثقة.

وكذلك وضعوا درجات للأخبار المروية حسب قوة السند أو ضعفه؛ فيقولون: هذا حديث حسن، أو حسن صحيح، أو هذا حديث ضعيف أو موضوع، وهذا متواتر أو خبر آحاد.

وهذه المصطلحات مستمدة عندهم من درجة الراوي دقةً وانضباطاً، ومن صحة الخبر في نفسه متناً ومعنى.

وهذه الضوابط هي التي شكلت القناعة العقلية في قبول الخبر أو رفضه، وفي الاعتماد على النص الوارد كدليل برهاني قد صح عندهم متناً وسنداً؛ بحيث لا يقبل العقل الصريح نقيضه، ويقيمون البراهين القطعية على صحته من جانب، وعلى خطأ نقيضه من جانب آخر.

هذا مدخل منهجي لدراسة الموضوع الذي نحن بصدده.

مفهوم العقل عند السلف

من المعلوم أن دلالة الألفاظ تنقسم إلى: دلالات لغوية عامة، ودلالات اصطلاحية خاصة بأهل كل فن وصناعة، فالدلالة العامة للألفاظ نبحث عنها في معاجم اللغة؛ حيث نجد المعنى اللغوي العام لكل كلمة مستعملة وشائعة.

أما المعاني الاصطلاحية؛ فنبحث عنها في المؤلفات الخاصة بكل فن من فنون القول، مثل: (الفاعل) في علم النحو، يختلف عنه في القانون وعلم الجريمة.

وليس من قصدنا في هذا البحث: أن نتعرض للمعنى اللغوي العام لكلمة (العقل)، أو لبيان أصولها الاشتقاقية، وليس من قصدنا -أيضاً-: البحث عن العلاقة بين المعنى اللغوي للكلمة والمعنى الاصطلاحي لها؛ لأن ذلك قد تعرضت له دراسات عديدة في مجالات مختلفة، والذي نقصده بالدرجة الأولى هنا: بيان مفهوم العقل الوظيفي عند السلف، وهل إذا رفض السلف الأخذ بمفهوم العقل عند الفلاسفة؛ فهل يعني ذلك بالضرورة أنهم رفضوا العقل كمصدر للمعرفة، أو رفضوا الأخذ بأحكامه؟

إن بداية المشكلة المثارة ضد المنهج السلفي تبدأ من هذه النقطة: نقطة التشنيع عليهم بأنهم يرفضون العقل كمصدر للمعرفة؛ ما داموا يرفضون الأخذ بمفهوم الفلاسفة للعقل! وكأن المفهوم الفلسفي للعقل هو وحده الصواب، وما عداه يكون خطأً ومرفوضاً؟!

لقد عرّف الفلاسفة العقل بأنه جوهر قائم بنفسه، وقالوا: إن هذا التعريف مُبين لماهية العقل وحقيقته، وهذا التعريف يقوم عندهم على أساس مذهب الفلاسفة في التفرقة بين الماهية والوجود، وهذه التفرقة قد ثبت بطلانها في العديد من الدراسات التي نهض بها علماء السلف أنفسهم[١]، وبينوا أن ماهية الشيء عين وجوده، وليس في الخارج الحسي شيء يسمى: ماهية الشيء، وآخر يسمى: عين الشيء، ووجوده منفصلاً أحدهما عن الآخر، وأن هذه التفرقة إذا صحت ذهناً وعقلاً فلن تصح واقعاً ووجوداً، وأن تعريفهم للعقل بأنه جوهر قائم بنفسه غير صحيح؛ ذلك أن من خصائص الجوهر القائم بنفسه أنه يفعل دائماً ولا ينفعل، فهو فعل محض؛ وذلك لا يتوفر في العقل -حسب تصويرهم له-.

ومن الأخطاء التي تأسست على مفهوم الفلاسفة للعقل بهذا المعنى السابق: أنهم قالوا بنظرية العقول العشرة؛ ليفسروا بها خلق العالم وصدوره عن الأول، وجعلوا العقل العاشر في هذه السلسلة هو المشرف على ما تحت فلك القمر[٢].

---

(١) راجع في ذلك: «درء تعارض العقل» لابن تيمية (١/٧-١٠٠)، ورسالة «بغية المرتاد في الرد على القرامطة أهل الإلحاد» ضمن «الفتاوى الكبرى»، ط القاهرة، (ج٥).

(٢) راجع في ذلك: «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات» لابن سينا، (ص٨٩ وما =

ومن المعلوم أن هذه النظرية تتعارض مع الدين وأصوله نصّاً وروحاً؛ ولذلك كان موقف السلف منها هو الرفض المطلق، ونبهوا إلى أن الأخذ بها كفر وضلال، وحذروا جمهور المسلمين منها ومن القائلين بها.

ولعل من المفيد للقارئ الكريم أن يراجع في تحقيق موقف السلف من هذه القضية: الكتاب العظيم الموسوم «الصفدية» لابن تيمية، أو كتاب «بغية المرتاد في الرد على القرامطة أهل الإلحاد»؛ حيث فصل فيها ابن تيمية القول في بطلان مذهب الفلاسفة في العقل والعقول العشرة، وبين أنها لا تصح عقلاً ولا شرعاً، وأنها مؤسسة على مفهوم فاسد لمعنى العقل، وأن هذا المعنى مأخوذ من اصطلاح اليونان للكلمة، ولا ينبغي أن يتحكم به قائله في أهل الصناعات الأخرى، ولا في لغات أهل الأرض، ولا يجوز أن يجعله بديلاً عن المعنى اللغوي العام للكلمة في لغتنا العربية، أو المعنى العام لها عند الإطلاق.

وهذا المعنى اليوناني قد يوافق مذاهب اليونان ولغتهم؛ لأنهم ليسوا أهل دين ولا كتاب منزل، فمن أخذه عنهم وجعله مذهباً له لا يجوز أن يلزم الغير به، ولا أن يجعل المخالف له مخطئاً؛ لأن هذه المعاني اصطلاحية خاصة بأهلها، فلا نحكم بالخطأ على مخالفهم، ولا نلزم الغير بالأخذ به.

= بعدها)، «الإشارات» (٣/ ٥٨)، «النجاة» (ص٣٧)، وراجع مناقشة السلف لهذه النظرية في: «درء التعارض» (١/ ٧٤ وبعدها)، و«نقض المنطق» (١٢٥).

ولقد اعتبر السلفُ العقل غريزة فطرية في الإنسان، يستطيع أن يميز بها بين الحق والباطل في المعتقدات، والصواب والخطأ في الأقوال والأفعال، وأخذ بهذا المعنى الإمام أحمد بن حنبل، والحارث المحاسبي، وابن تيمية، وابن القيم، وجمهور السلف على ذلك، ورفضوا تماماً الأخذ بمفهوم الفلاسفة للعقل، وعارضوه، وبينوا ما فيه من قصور، وما يترتب على الأخذ به من فساد في الدين والعقل، فإنهم يكونان معاً.

ولقد ظن البعض -خطأً- أن السلف حين رفضوا المفهوم اليوناني للعقل فإنهم يكونون قد رفضوا العقل وأحكامه! ولعل السبب في ذلك أن نبرة التقديس للفلسفة اليونانية كانت قوية وعالية في عصورهم، واعتبرها البعض منزهة عن الخطأ، وأن كل ما خالفها من النصوص الشرعية ينبغي أن يؤول لصالحها؛ ليكون موافقاً لها! وتلك مشكلة كبرى عاشها السلف دفاعاً عن قداسة النص القرآني في مواجهة تقديس البعض للفلسفة اليونانية وتنزيهها عن الخطأ!

ولقد استغل المخالفون للسلف هذه القضية، وأشاعوا أن السلف أعداء للعقل، ورافضون لأحكامه، ويحاربون من يأخذ به، ولم يستطع هؤلاء المخالفون أن يكلفوا أنفسم عناء البحث، ويفرقوا بين الموقفين:

الموقف الأول: أن السلف يرفضون مذهب الفلاسفة في العقل، وأن

معنى العقل عند الفلاسفة معنى اصطلاحي خاص بهم وحدهم، وليس هو بديلاً عن المعنى اللغوي العام، ولا هو ملزم لغير الفلاسفة أن يأخذوا به، ولا هو بديل عن معنى الكلمة في لغة العرب التي نزل بها القرآن.

الموقف الثاني: أن رفض السلف لمفهوم العقل عند الفلاسفة لا يعني أبداً أنهم يرفضون العقل، أو يردون أحكامه.

وتحري الحق في مثل هذه المسائل الدقيقة ليس في طباع الكثيرين من الناس؛ خاصة إذا كانوا أصحاب هوى، كأن ينتصرون لمذهب معين، أو يشنعون على آخرين بما ليس فيهم؛ لإظهارهم أمام الناس في مظهر سيئ..

وهذا كثير، وواقع في كل عصر؛ خاصة وأن أهل الحق في كل عصر قلة، وأدوات التشنيع ووسائل الإعلام متوفرة مع الخصوم، مما أظهر المنهج السلفي بمظهر المضاد للعقل، الرافض له.

ولقد كان السلف في حقيقة موقفهم من العقل وأحكامه أكثر فطنة وذكاء، وأكثر احتراماً للعقل حين رفضوا مذهب الفلاسفة في ذلك، فالسلف يرون أن العقل ليس أداة، ولا حالًّا في أداة؛ فهو ليس كحاسة السمع الحالّة بالأذن، أو حاسة البصر الحالّة في العين، وبالتالي هو ليس جوهراً قائماً بنفسه؛ كما يقول الفلاسفة.

والإمام أحمد حين عرف العقل بأنه غزيرة ندرك بها الأشياء، ونستنبط بها الأحكام، فإن هذا التعريف -من وجهة نظرنا- يحتاج إلى توضيح؛ ذلك أن

كلمة (غريزة) كلمة مجملة، وربما اشتبهت بالغرائز الدنيا في الإنسان؛ وإن كان هذا المعنى ليس مقصوداً للإمام أحمد.

والذي يستقرئ تراث السلف في هذه المسألة يجد أن معنى العقل عندهم أقرب إلى أن يكون «وظيفة إدراكية تتعاون في أدائها جميع ملكات الإنسان المعرفية»؛ ما عرفناه منها، وما لم نعرفه[1].

هو وظيفة يرتبط وجودها في الإنسان بوجود أدواتها الظاهرة والباطنة، وبمقدار ما تكتسبه هذه الأداوت من الخبرة الزمنية، ويحصل لها من النضج يكون مقدار العقل للأشياء أتم وأكمل، وتعقلها أكثر نضجاً، وأقرب إلى الصواب.

ومفهوم العقل هنا يساوي تماماً في الاشتقاق اللغوي المعنى المصدري لقولنا: فهمت المسألة فهماً، وضربت الولد ضرباً، فتقول: عقلت المسألة عقلاً، وتعقلت الأمر تعقلاً.

وعملية العقل للمسألة والتعقل للأمر ليس لها مكان في الجسم فتحل به، وليس لها أداة معينة في الجسم فتقوم بها كما يقوم البصر بحاسة العين، ويقوم السمع بحاسة الأذن، وإنما هي وظيفة جامعة لكل وظائف الحواس، وهي التي تجرد هذه الحواس عن لواحقها الحسية، فالعين تدرك الأسود والأبيض،

(١) انظر: كتابنا «منهج القرآن في تأسيس اليقين».

والعقل هو الذي يدرك معنى البياض والسواد، والذوق يدرك الحلو والمر، والعقل هو الذي يدرك معنى المرارة والحلاوة.

والقرآن الكريم حين ذكر الحواس المعرفية قرن كل حاسة بوظيفتها، قال تعالى: { أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا } [الأعراف:١٩٥]، وأحياناً يذكر الحاسة مقرونة بوظيفتها على سبيل النفي؛ كما في قوله تعالى: { وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا } [الأعراف:١٧٩]، وأحياناً يذكر حاستي السمع والبصر ويردفهما بكلمة (الفؤاد) ، قال تعالى: { وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً } [الإسراء:٣٦]، { وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ } [النحل:٧٨].

والتعقيب بكلمة (الفؤاد) بعد حاستي السمع والبصر يتضمن الإشارة والتنبيه إلى ما غاب عنا من وسائل الإدراك الباطنة، ومن أهمها: وظيفة القلب.

فالقرآن الكريم يصف القلب في العديد من الآيات بالفقه أو التعقل نفياً أو إثباتاً، وأحياناً يجعل وظيفة القلب أهم وأسمى من وظيفة الحواس الظاهرة، قال تعالى: { فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ } [الحج:٤٦]، وأحياناً يلفت القرآن نظرنا إلى أن وظيفه الحواس وسيلة إلى تحقيق غاية مقصودة أسمى من مجرد الإدراك الحسي للأشياء، وإذا لم تتحقق هذه الغاية

كانت الوظيفة الحسية للأداة في حكم العدم، قال تعالى: { وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَـئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ } [الأعراف:١٧٩]، وقال سبحانه: { وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ } [الأعراف:١٩٨].

فالوظيفة الحسية لهذه الأدوات موجودة ومتحققة، لكن الغاية والهدف من الوظيفة الحسية مفقودة، وهي عملية التعقل لما يرى وما يسمع، فصارت الحاسة في حكم المفقودة تماماً؛ لغياب الهدف، وفوات الغاية.

فهذا كله وغيره كثير ينبهنا إلى أن منطلق السلف في مفهوم العقل يختلف تماماً عن مفهوم الفلاسفة، يقول ابن تيمية: «والعقل في كتاب الله وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين هو أمر يقوم بالعاقل؛ سواء سمي (عرضاً أو صفةً)، فليس هو عيناً قائمة بنفسها؛ سواء سمي (جوهراً أو جسماً)، وإنما يوجد التعبير بالعقل عن الذات العاقلة، فهو صفة تقوم بالعاقل.

وإذا قيل: فلان العاقل، أو صاحب عقل؛ فإنما يراد به: امتلاكه العلوم أو الخبرة التي يميز بها بين الصواب والخطأ في الأقوال، والحق والباطل في الاعتقاد، وهذا ما قصد إليه الإمام أحمد في تعبيره عن العقل بالغريزة الثابتة في الإنسان.

فكما أن في العين قوة بها يتحقق الإبصار، وفي اللسان قوة بها يتذوق الإنسان؛ فكذلك الإنسان يمتلك هذه الغريزة التي يتحقق بها العقل والفهم والتدبير، وهي ليست جوهراً ولا حالّةً بعضو معين في الجسم، ولكن يتعاون في أدائها جميع الملكات المعرفية في الإنسان الظاهر منها والباطن[1].

وقد يطلق العقل ويراد به: العلوم التي حصلناها بهذه الغريزة، وبهذا المعنى فإنه يكون معناه: صفة العلم المحصلة والقائمة بالذات العالمة.

ويميل شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن العقل وظيفة تتعلق بالقلب، كما قال تعالى: { أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا } [الحج:٤٦]، وقيل لابن عباس: بماذا نلت العلم؟ قال: «بلسان سَؤُول، وقلب عَقُول».

وليس المقصود بالقلب هنا: العضو المادي في الإنسان، ولكن المراد منه: الوظيفة الإدراكية لهذا العضو؛ كما قال تعالى: { فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُور } [الحج:٤٦].

ومن المهم أن ننبه هنا إلى أن العمل يدخل في مفهوم العقل عند السلف؛ ذلك أن كل عمل سبقه إرادة، وأصل الإرادة ومحلها في القلب، والإنسان لا يكون مريداً إلا بعد تصور المراد، وتعقله، وتحديد مقصوده منه، فلا بد أن يكون القلب متصوراً للشيء المراد قبل تحققه واقعاً، يقول ابن تيمية: «وإذ قد

(١) راجع في ذلك -رأي السلف- في «الفتاوى» (٩/ ٢٧١-٢٧٨).

خلق الله القلب لأن يعلم به؛ فتوجهه نحو الأشياء ابتغاء العلم بها هو الفكر والنظر، كما أن إقبال الأذن على الكلام ابتغاء سمعه هو الإصغاء، وانصراف الطرف إلى الأشياء ابتغاء رؤيتها هو النظر، فالفكر للقلب كالإصغاء للأذن، والبصر للعين، وإذا علم ما نظر فيه فذاك مطلوبه.. وكم من ناظر مفكر لم يحصل العلم له ولم ينله، وعكسه كم من أوتي علماً بشيء لم ينظر فيه، ولم تسبق إليه منه سابقة تفكير فيه»[1].

وذلك كله لا لأن القلب بنفسه يعقل العلم؛ وإنما الأمر موقوف على شرائط واستعدادت قد تكون فعلاً للإنسان ومطلوباً له، وقد تكون فضلاً من الله؛ فيكون موهوباً منه، فصلاح القلب وحقه الذي خلق من أجله هو أن يقبل الأشياء، لا أقول: يعلمها فقط؛ فقد يعلم الشيء من لا يكون عاقلاً له، بل غافلاً عنه، والذي يعقل الشيء هو الذي يقيده ويضبطه ويعيه ويثبته في قلبه، فيكون في وقت الحاجة إليه غنياً به، فيطابق عمله قوله، وباطنه ظاهره، وذلك هو الذي أوتي الحكمة.

وهذا هو مجال تفاوت الناس علماً وعملاً، فمن رأى الأشياء أو استمع إلى الأقوال بقلب غير واعٍ لما يرى أو يسمع لم يستفد شيئاً مما رأى، فصار مدار الأمر كله على القلب، وقد أكد القرآن هذه القضية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ

(١) السابق (٣٠٩).

لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ } [ق:٣٧].

ويؤكد السلف على أن القلب لا يقبل من الأمور إلا ما كان صواباً، ولا يقبل من الاعتقاد إلا الاعتقاد الحق؛ فإنه لا يقبل غيره، ولا يطمئن إلا إليه، ولا يزال القلب يتقلب في أودية الأفكار بين الحق منها والباطل؛ لأنه لا يترك خالياً فارغاً أبداً، بل لا بد له من الاشتغال بالفكر والنظر، ولاتتكشف للإنسان هذه الأحوال إلا بعد رجوعه إلى الحق والصواب في القول والاعتقاد؛ فتبين له حينئذٍ أن القلب كان هائماً في أودية الفكر بلا حاصل! ولو ترك القلب وحاله التي فطر عليها لم يقبل من الاعتقاد إلا ما هو حق، ولا من الأقوال إلا ما هو صواب، وتلك فطرة الله في خلقه للقلب.

هذا هو مفهوم العقل عند السلف؛ هو عملية وظيفية يقوم بها الإنسان، وتتعاون في أدائها كل الملكات المعرفية في الإنسان؛ الظاهرة منها والباطنة، ما علمناه منها وما لم نعلمه.

فهم لا يرفضون العقل إذن، ولكنهم يرفضون مذهب الفلاسفة في العقل، وهم لا يرفضون أحكام العقل، ولا يقللون من شأنه في تحصل العلوم واكتساب المعارف؛ إذ كيف يرفضون العقل وأحكامه والإسلام في مبادئه وأصوله وشريعته مؤسس على خطاب العقل؟! فالقرآن نزل ليخاطب العقلاء، وليتدبره العقلاء، وليستنبط أحكامه العقلاء.

ومن فَقد العقل فَقد أهلية الخطاب القرآني، وليس له في خطاب الشرع ما

يذم عليه ولا يمدح من أجله، بل ليس للمرء من عباداته في الإسلام إلا ما عقل منها، وشرائع الإسلام كلها لم يكلف بها إلا العقلاء؛ فكيف يشنع على مذهب السلف بهذه الفرية الظالمة التي تدل على جهل صاحبها بمذهب السلف وبمنهجهم العقلاني المنضبط؟!

ولعل السبب في ذلك أنه كلما تقادم العهد بزمن النبوة وجيل الصحابة والتابعين، وقل العلم بالآثار النبوية، وانطمست معالم المنهج النبوي؛ وقل الملتزمون به، وكثر المخالفون له والمشنعون عليه ممن لهم زلفى عند أهل الرياسات وأصحاب النفوذ، ومن الذين يجيدون الالتفاف حول جميع الموائد في كل عصر، فتكثر الأحاديث المنفرة، وتتسلط أجهزة الإعلام بالدعاية الموجهة ضد الخصوم من السلف، وقد يجعلون منهم دعاة الرجعية والتخلف.. وما أكثر ما قيل عن المنهج السلفي في هذا الصدد!

ومن المفيد هنا ألا نعفي أتباع المنهج السلفي من مسؤوليتهم عن ذلك؛ لأسباب كثيرة لا داعي للتفصيل فيها الآن، ولكن هذه حقيقة ينبغي أن تعرف، فلقد أساء بعض المنتسبين إلى السلفية إلى المذهب أكثر مما أحسنوا إليه؛ أحياناً عن جهل بالمنهج وأصوله الفكرية، وأحياناً بسلوكهم الشخصي الذي يدعو إلى التنفير والترهيب أكثر مما يدعو إلى التقريب والترغيب، وعلى رأس هذه الأسباب: استفراغ وقتهم وجهدهم في الخلاف حول شكليات وفروع، وإهمالهم لأساسيات وأصول.

وهذا مما يدمي القلوب، ويحزن النفوس معاً؛ أن يجد المخالفون عند أتباعه الأسباب والمبررات للتشنيع على سلف الأمة، والافتراء عليهم بما لم يقولوه، ولم يدُر بخلدهم يوماً ما.

إن الشبه الكبير بين أدعياء السلفية من المغالين في عصرنا هذا وبين كثيرين من أهل البدع فيما مضى؛ الذين كان ينقصهم فقه الأولويات، وغاب عنهم فقه الواقع، وفاتهم فقه النص، ثم ينصبون أنفسهم دعاة إلى الإسلام بما معهم من بضاعة مزجاة؛ فاسدها أكثر من صحيحها، ومكذوبها أكثر من صادقها؛ إنهم يبدأون بآرائهم وأفكارهم، وما يفهمونه من النصوص المبتورة عن سياقها وواقعها في معظم الأحيان، ويجعلون فهمهم للنص أصلاً يجب اتباعه، ومن عداهم مخالفين لهم، وأحياناً يسمونهم بأسماء غير شرعية.

إن هذا النفر وإن كانت تحدوه عاطفة دينية جياشة إلا أن تقصيرهم في تحصيل العلم النافع في المسألة المعينة التي يختلفون حولها مع غيرهم قد أساء أكثر مما نفع، ورهب أكثر مما رغب!

ويجب على الشباب المهتم بهذه القضية أن يسلح نفسه بالعلم النافع، وأن يتعلم أدب الحوار والخلاف مع الغير؛ فهذا من أهم ما يلزمه أن يتحلى به، والمنهج الذي يدعي الانتماء إليه ويدعو له كان ذلك من أصوله ومبادئه، وما أكثر ما يصيب المجتمعات الإسلامية من إفساد هؤلاء!

مدارك العقول

يتصل الحديث عن هذه القضية بنظرية المعرفة من جهات مختلفة؛ فهو يتصل بها من حيث وسائلها، ومن حيث موضوعها، ومن حيث غايتها، وليس من قصدنا الحديث هنا عن نظرية المعرفة من حيث هي كهدف مقصود لذاته في هذه الدراسة، فإن ذلك له مجالات أخرى، ولكن الذي نقصده بالدرجة الأولى هو: تحديد موقف السلف من «مدارك العقول»، وعلاقة العقل بموضوع المعرفة وغايتها من جانب، وعلاقته بوسائلها من جانب آخر.

ولقد آثرنا استعمال هذا المصطلح «مدارك العقول» لما فيه من دلالة على تمكين العقل من موضوع المعرفة الأخرى، وهذا المصطلح يطرح علينا مباشرة الحديث عن موضوع المعرفة التي هي «مدارك العقول»، فقد يكون موضوع هذه المعرفة هو عالم الشهادة؛ وما يشتمل عليه من ظواهر ومظاهر محسوسة، وقد يكون موضوع المعرفة لا ينتمي إلى هذا العالم الحسي، ولا يمتُّ إليه بسبب؛ كعالم الغيب.

ونريد هنا أن نتعرف على منهج السلف في «مدارك العقل» لهذين العالمين: عالم الشهادة، وعالم الغيب.

١- العقل وعالم الشهادة:

عالم الشهادة وهو المقابل الشرعي للعالم الحسي والمحسوسات لدى علماء المناهج أو المعرفة الحسية.

وينطلق موقف السلف في تحديد علاقة العقل بعالم الشهادة من توجيهات القرآن الكريم التي تجعل العقل والتأمل في آيات الله -أفقية كانت أو نفسية- مطلباً شرعيّاً، ووواجباً دينيّاً على سبيل الفرض الكفائي أحياناً، وقد يرقى في بعض الأحيان إلى مستوى الفرض العيني على شخص بذاته، أو على جماعة معينين بذواتهم؛ حيث يُلزمهم ولي الأمر ويُجبرهم على أداء هذه الوظيفة التي تعينت عليهم، والتي لا ينهض بها سواهم؛ حتى تستقيم أحوال الأمة بها، ومن حق ولي الأمر أن يعاقبهم -أفراداً كانوا أو جماعةً- إذا لم ينهضوا بهذه المسؤولية التي أصبحت بمثابة الدين الواجب الأداء، كما إذا تعين على جماعة ممارسة مهنة الطب، أو صناعة الأسلحة للجيوش، أو فن الهندسة، أو القيام بخدمات أخرى لا ينهض بها سواهم.

والقرآن الكريم يحث العقل ويدفعه دفعاً إلى التعرف على هذا الكون، واكتشاف قوانينه، ومعرفة خصائصه، والتعرف على العلاقات المتبادلة بين أنواعه وأجزائه للوقوف على خصائص العلاقات السببية الكامنة فيه؛ لأن ذلك كله يرتبط برسالة الإنسان في هذا الكون، والهدف من وجوده واستخلافه في الأرض، وتنفيذه للأمر القرآني باستعمارها.

وهذه المهام لا تتم للمسلم إلا باكتشاف قوانين الأشياء ومعرفة العلاقات السببية الكامنة فيها؛ ليستطيع أن يحقق فيها المعنى الإلهي المقصود من تسخير هذا العالم من سمائه إلى أرضه لصالح الإنسان.

ولقد شاع العلم بهذه الآيات القرآنية الآمرة للعقل بالنظر والتأمل، وأصبحت معروفة للعامة والخاصة؛ ولذلك سوف أعفي نفسي من سردها في هذا المختصر، ولكن الذي يلفت النظر أن منهج القرآن في سوق هذه الآيات كان يأخذ بمبدأ التدرج والترقي من مستوى معرفي إلى آخر أرقى وأدق، ويفتح أمام العقل مجالات للنظر، وآفاقاً أرحب للتأمل كان يجهلها الإنسان؛ لتكون مسرحاً لنظره العقلي وعمله الفكري، فالكون كله قد أعده الخالق سبحانه وجعله مهيأً للنظر العقلي؛ ليجعل منه حبلاً مدوداً وسبباً موصلاً بين الإنسان العارف وهذا الكون الذي هو موضوع المعرفة من جهة، وغاية هذه المعرفة وهدفها من جهة أخرى، ولذلك كانت آيات القرآن المتصلة بهذا الموضوع تختم غالباً بقوله تعالى: { إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ } [الرعد:٣].

١ - ونجد آيات القرآن في هذا الصدد تأمر الإنسان بالنظر إلى البيئة التي يعيش فيها الإنسان، وما فيها من أصناف الموجودات من حيث كيفية الصنعة دقةً وإتقاناً، فتقول له: { أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ } [الغاشية:١٧-٢٠].

والسؤال في هذه الآيات يدور حول كيفيه الصنعة وليس عن وجودها، والفارق كبير بين مضمون السؤالين؛ فالسؤال عن كيفية الصنعة لا يملك الإجابة عنها إلا صانعها، أو من كان في مستواه؛ ولذلك فإن النظر العقلي هنا يدرك من مضمون السؤال حسب استطاعته فقط، فهو يدرك منها ولا يدركها؛

لتبقى القضية كلها في نطاق الإعجاز من جانب، ومطلباً شرعيّاً للعقل من جانب آخر.

٢- وأحياناً يطلب القرآن من العقل ألا يكتفي بمجرد النظر إلى هذا الكون، بل لا بد أن يخترق ظواهره ليكتشف ماذا في داخله، قال تعالى: { قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ } [يونس:١٠١]، ومعلوم أن الأمر بالنظر في الشيء أعلى درجة من مجرد النظر إلى الشيء، فليصعد الإنسان إلى القمر -إن شاء-، أو إلى ما شاء من الكواكب، وليهبط -إن شاء- في باطن الأرض مكتشفاً وباحثاً؛ فإن ذلك كله مطلب شرعي في منهج السلف؛ لأن رسالة الإنسان في الكون واستعمار الأرض لا تتم إلا بذلك، وحين يخاطبنا القرآن بقوله: { أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا } [هود:٦١] فإنه يطلب منا -بصيغة الأمر- أن نعمل على عمارة الأرض بكل ما نستطيع، والتقصير في تنفيذ هذا الأمر معصية جماعية تجني الأمة ثمرتها فقراً، ومرضاً، ومذلةً، وهواناً، وتبعيةً لأمم الأرض الأخرى.

وحين يذكرنا القرآن بأحوال الأمم السابقة، وكيف جرت عليهم السنن الإلهية في الكون من ازدهارٍ للحضارات، أو انهيارٍ لها؛ فإن ذلك كان على سبيل التعليم، والإفادة من الدرس، والعبرة من التاريخ؛ ليكون تاريخ الإنسان نفسه مجالاً رحباً لعمل العقل، والعقل مهيأ للسيطرة الكلية على الكون، واحتواء

تاريخه؛ فكراً وتأملاً، مقدمات ونتائج، علاقات بين الأشياء، أسباب ومسببات، تسخيراً وتوظيفاً.

وتلك مهمة العقل ووظيفته في عالم الشهادة، وذلك واجبه الشرعي الذي ندبه القرآن له، وحثه عليه، وأمره به.

وليس من قبيل المصادفة أن يلفت القرآن نظر المسلم إلى بعض آيات بعينها من آيات الله في كونه، جعلها القرآن اسماً وعلماً على بعض سور القرآن؛ وكأنه يقول للعقل بهذه اللفتة المهمة: تلك قضية تحتاج إلى نظر وتدبر، وقد يقرأ المسلم هذه الآيات دون أن يعيرها حقها من النظر والتدبر؛ مع أنها تحتاج من القارئ أن يقف أمامها طويلاً وطويلاً؛ لأنها جاءت بصورة شاملة لكل أنواع الموجودات -غالباً-.

أ- فهناك آيات تنتمي إلى عالم الحشرات، جاءت علماً على بعض السور للقرآن، مثل: سورة النحل، سورة النمل، سورة العنكبوت.

ب- وهناك آيات تنتمي إلى عالم الجماد والأفلاك، كانت علماً على بعض سور القرآن، مثل: سورة الطور والحديد، وسورة الشمس، سورة القمر، سورة الرعد، سورة النجم.

جـ- وهناك آيات تنتمي إلى عالم النبات: سورة التين والزيتون.

د- وآيات تنتمي إلى عالم الحيوان: سورة البقرة، سورة الأنعام.

هـ- آيات تنتمي إلى عالم الزمان في بعض أوقاته: سورة الليل، سورة

الضحى، سورة العصر، سورة الفجر.

و- آيات تعبر عن الكون كله: سورة الملك.

ي- آيات تعبر عن أصل الإنسان في بعض مراحله: سورة الإنسان.

ويُقْسِمُ القرآن ببعض هذه الآيات تنبيهاً للعقل إلى أهميتها في حياة الإنسان، وإلى ضرورة الاهتمام بها فكراً وتأملاً وتوظيفاً: {فَلاَ أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ} [الواقعة:٧٥-٧٦]، {فَلاَ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لاَ تُبْصِرُونَ} [الحاقة:٣٨-٣٩]، {وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ * وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ} [التكوير: ١٧-١٨]، {فَلاَ أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ * وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ} [الانشقاق:١٦-١٧].

هذه بعض آيات الله في كونه، وهذا هو مجال عمل العقل ومسرحه الحسي الذي يملك أدوات التعامل معه، ويستطيع السيطرة عليه -إن شاء- على قدر استطاعته، يجعل القرآن عمل العقل فيه وتعامله معه مطلباً شرعيّاً، وواجباً دينيّاً، يعاقب المجتمع كله على التفريط فيه أو الإعراض عنه.

ومن الأمور اللافتة للانتباه: أن الآيات السابقة تتسع دائرتها لتشمل الكون كله من عالم الأفلاك إلى عالم النبات وعالم الجماد، فليس في الكون ما هو غريب على العقل، أو يعز على العقل مناله، فالكون كله موضوع بحثه، وموضع كده وكبده، وحين يعمل العقل ويستفرغ وسعه بحثاً وفكراً فإنه يزداد من الله قرباً، ويزداد لله خشيةً؛ كما قال تعالى: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ

الْعُلَمَاءُ } [فاطر:٢٨].

بدأ السلف توظيفهم للعقل في عالم الشهادة من هذا المنطلق القرآني، وبدأوا يتعاملون معه من خلال تحديد القرآن لوظيفته في هذا الكون، لقد ندبه للنهوض بها، وأْتمنه عليها، وطلب منه إعمار الكون تبعاً لهذا المنهج: اكتشاف القوانين، والتعرف على العلاقات السببية الكامنة في الأشياء؛ ليسخر الكون كله لخدمة الإنسان وتحقيق مصالحه، وليحقق في ذلك معنى الاستخلاف عن الله في الأرض، ومن جانب آخر فإن النكوص عن أداء هذه الوظيفة إهدار لطاقة العقل، وضياع لرسالة الإنسان، وجريمة في حق الدين والدنيا معاً.

وعلاقة العقل بعالم الشهادة على النحو السابق تقوم على أُسس معينة يعتبرها السلف أركاناً لتكليف العقل بهذه الوظيفة؛ بحيث إذا تخلف ركن منها سقط عن الإنسان ما يقابله من التكاليف الشرعية.

١- إن العقل يملك القدرة المؤهلة للتعرف على هذا العالم، واكتشاف قوانينه، وتحديد العلاقات السببية بين أنواعه؛ ليجعل منه مملكته التي استخلفه الله عليها.

٢- إن الله -تعالى- قد زود الإنسان بالحواس الخمس، وجعلها جنوداً للعقل يتعرف بها على كل ما هو محسوس، وفي نفس الوقت هي مناط مسؤولية الإنسان أمام الله يوم القيامة؛ إذا أساء استعمالها، أوأهمل توظيفها، قال تعالى: { وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ

مَسْؤُولاً } [الإسراء:٣٦].

والتكاليف الشرعية منوطة بهذه الأدوات المعرفية وجوداً وعدماً، فإذا تخلف واحد منها سقط عن الإنسان ما يقابلها من التكاليف الشرعية؛ ولذلك كان من القواعد الأصولية: (إذا أخذ ما وهب سقط ما وجب)، وقال تعالى: { لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا } [الطلاق:٧].

٣- هذه الحواس هي رواد المعرفة العقلية عن عالم الشهادة، وهي جواسيس العقل وعيونه -حسب تعبير الغزالي-، ودون هذه الجواسيس لا يستطيع العقل أن يعلم شيئاً يقينيّاً عن عالم الشهادة.

فمن فقد حاسة البصر فاته العلم بعالم المرئيات، ومن فقد حاسة السمع فاته العلم بعالم المسموعات، وهكذا شأن بقية الحواس؛ فكل حاسة مسلطة على عالم معين؛ تتعرف عليه، وتنقل إلى العقل إحساسها بهذا العالم المعين، ولو حاولت أن تتخيل معي إنساناً خلقه الله دون هذه الحواس الخمس؛ ماذا يمكن أن يكون لديه من معلومات يقينية عن هذا العالم الحسي؟

ولذلك كان من الأصول المعرفية: أن من فقد حساً فقد علماً، فمن العبث أن تسأل الأعمى عن الفرق بين الأسود والأبيض! أو تسأل الأصم عن الفرق بين صوت الإنسان وصوت الحمار!

وهذا المعنى يصدق على كل من يملك الحواس لكنها تعطلت عن العمل لوجود الآفة بها، أو وجود مانع قوي؛ كالمريض بالصفراء -مثلاً- فإنه يحس

طعم العسل مرّاً، والذي على بصره غشاوة قد يرى الأشياء على غير ما هي عليه؛ فيرى الصغير كبيراً، والكبير صغيراً.

٤ - أن ما غاب عن حواس الإنسان وتجربته الشخصية في هذا العالم فقد غاب عن العقل العلم اليقيني به عن هذا الطريق -طريق التجربة الشخصية-، لكن قد يعلمه عن طريق آخر غير تجربته هو؛ كأن يعلمه عن طريق خبر المعصوم -مثلاً-، أو عن طريق ما تواتر العلم به عن الأمم السابقة.. وإلى غير ذلك من طرق العلم الأخرى.

فكل ما ثبت صدقه عن طريق تجريب الغير له، وتم العلم به لزم الجميع الأخذ به، والعمل بمقتضاه ممن لم يجرب بنفسه، وهذا في عالم الشهادة معلوم بالاضطرار من كل أحد، فالمريض لا يسوغ له أن يمتنع عن تناول الدواء الذي وصفه الطبيب بدعوى أنه لم يجربه بنفسه! والأعمى لا يسوغ له أن ينكر ضوء الشمس بحجة أنه لم يره بنفسه!

وهكذا يتواتر العلم لدى العامة والخاصة بكل ما ثبت صدقه مما جربه غيرنا، ولم تدركه حواسنا، وأصبح العلم به والعمل به وبمقتضاه لازماً لنا لزوم ما جربناه نحن بأنفسنا وأدركناه بحواسنا، ولا فرق في ذلك بين ما جربه الشخص بحواسه، وما جربه غيره، فالأخذ بكل منها ضرورة عقلية كمصدر من مصادر المعرفة.

ويدخل تحت ما جربه غيرنا: العلم بأخبار الأمم الماضية، والأخبار

المتعلقة بالعصر الذي نعيشه؛ مما لم يقع منه تحت حواسنا، وما جربه غيرنا منها؛ كالعلم بطب أبقراط، وفلسفة سقراط، وكالعلم بنبوة الأنبياء السابقين..

ومما ينبغي أن يعلم أن هناك أموراً كثيرةً يقتصر العلم بها على مجرد الإخبار عنها فقط؛ لأن الحواس لا تنالها بسبب غيابها عن الحواس، وليس لنا طريق إلى العلم بها إلا الخبر المتواتر، وهذا يشمل علمنا بتاريخ الأمم السابقة، بل تاريخ الإنسانية كله؛ فإنه لم ينقل إلينا إلا عن هذا الطريق، ومن العبث إنكار تاريخ الأمم الماضية بدعوى عدم التجريب له، أو عدم السماع به!

٢- العقل وعالم الغيب:

لعله قد اتضح مما سبق أن موقف السلف من العقل وعلاقته بعالم الشهادة مؤسس على إدراك كامل بطاقة العقل، وإمكانات العلم بوظيفته، وسبق أن بيَّنا أن الإنسان لو فقد حاسة من حواسه الخمس فإنه سيفقد بذلك العلم بالعالم الحسي المقابل لها، ولو تخيلنا إنساناً خلق دون هذه الحواس فإنه لا يعلم شيئاً عن هذا العالم على سبيل اليقين.

واليقين هنا مطلب أساسي لهذا اللون من المعرفة؛ لأن العقل قد يتخيل موجودات كثيرة لا أصل لها في عالم الواقع، والخيال العلمي له دوره المعرفي في عالم الشهادة، ولا سبيل إلى إنكاره، لكن ينبغي أن نعرف هنا أنه لما غابت الحواس عن العقل تخلف عنه العلم اليقيني بعالم المحسوسات؛ لأن روافد المعرفة الحسية أصبحت مفقودة بالنسبة له، فانتقل المستوى المعرفي للشخص

من اليقين إلى التخيل.

هذا في عالم الشهادة، أما في عالم الغيب فإن الأمر يختلف تماماً عن ذلك؛ لأن الحواس لا تناله أصلاً، ولا سبيل لها إليه؛ وبالتالي فإن روافد العقل بالنسبة له مفقودة، والتخيل العقلي هنا ليس مطلوباً، ولا علاقة له بالتعرف على عالم الغيب؛ لأن مطلوب المعرفة هنا هو اليقين الجازم الذي لا يخالجه شك، ولا مجال فيه للتخيل العلمي أو الفلسفي.

وينبغي أن نفرق هنا بين مستويين لمعنى الغيب:

أ- الغيب النسبي:

وهو ما غاب عن الحواس في عالم الشهادة، ويدخل في ذلك: الماضي والمستقبل؛ فكلاهما غيب بالنسبة للحواس، وكذلك الأمر بالنسبة للحاضر؛ فهو غيب بالنسبة لمن لم يشاهده، لكنه ليس غيباً لمن عاصره وعاشه، فهناك أمور معاصرة للشخص المعين لكنه لم يشاهدها لغيابه عنها؛ فتكون غيباً بالنسبة له، وليست غيباً بالنسبة لمن شاهدها، والشخص الواحد قد يكون الأمر المعين غيباً بالنسبة له في وقت دون آخر.

وهكذا شأن الإنسان في عالم الشهادة، فالغيب بالنسبة له أمر نسبي إضافي، قد يكون الأمر غيباً بالنسبة لشخص دون شخص، وقد يكون الأمر غيباً للشخص الواحد في وقت دون وقت.

وعلاقة العقل بهذا النوع من الغيب النسبي متفرعة عن علاقته بعالم

الشهادة؛ فما غاب عنا وجربه غيرنا لزمنا العمل بمقتضاه عند العلم به؛ حتى ولو لم نجربه.

وما تواتر العلم به عن الأمم الماضية من إخبار الأنبياء عنهم هو مما يلزم العلم به، وما يتنبأ به العلماء بناء على المشاهدات العلمية المتكررة هو من هذا القبيل، بناء على اطِّراد السنن الإلهية في الكون؛ سواء تقلقت هذه السنن بالظواهر الطبيعية، أو بالمجتمعات البشرية؛ لأن سنة الله في كونه لا تتخلف إذا وجد المقتضى وارتفع المانع.

وهذا هو محل اعتبار الإنسان في الكون، واعتباره لتاريخ الأمم الماضية؛ الذي ندبه القرآن إليه في نهاية كل قصة يقصها عن الأمم الماضية؛ حيث يقول: { فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ } [الحشر:٢]، { لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُولِي الأَلْبَابِ } [يوسف:١١١]، { إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً } تكررت كثيراً في سورة الشعراء.

هذه التعقيبات القرآنية على قصص الأمم الماضية تلفت نظرنا إلى الغرض من سوق هذه القصة أو تلك؛ ليقوم العقل بوظيفته فكراً وتأملاً واعتباراً؛ وذلك ما ندبه الشرع له، وحثه عليه.

ب- الغيب المطلق:

وهو ما لا سبيل للعقل إلى للعلم به عن طريق الحواس بحال ما، أو هو ما استأثر الله بعلمه، وحجبه عن جميع خلقه، قال تعالى: { وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ

يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ } [الأنعام:٥٩]، { قُل لاَّ يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ } [النمل:٦٥].

١ - والغيب قد يطلق في القرآن الكريم ويراد به: ما سبق من مكنون العلم الإلهي الذي استأثر الله به عن سائر خلقه، يستوي في ذلك الرسول والنبي والولي؛ إلا من شاء ربك منهم فيعلمه الله ما شاء من علمه كيف شاء، كما قال تعالى: { وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ } [البقرة:٢٥٥]، { وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ } [النساء:١١٣].

فهذا العلم الإلهي غيب عن عقل الإنسان، لا ينال بحس ولا عقل، ولا سبيل إليه إلا بالتعليم الإلهي لمن شاء من عباده، عن طريق الوحي أو الرؤيا أو الإلهام، فهو ليس اكتساباً، ولكنه وهب وعطاء، ولا مدخل لروافد العقل المعرفية إليه.

ولكن هناك أبواب أخرى لتحصيل هذه المعرفة يدخل منها أهلها، ويسعى إليها أهلها وعشاقها، كما في قوله تعالى: { وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ } [البقرة:٢٨٢]، { وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ } [البقرة:١٥١]، فهذا النوع من العلم لا ينال بكسب عقلي، ولا يتخيله عقل، ولا يناله وهم، وإنما يتعلم من الله بطريقته المعروفة، ووسائله المشروعة.

٢ - وقد يطلق الغيب في القرآن الكريم ويراد به: الذات الإلهية وصفاتها،

وعلى ذلك كثير من المفسرين في قوله تعالى: { ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ } [البقرة:٢-٣]، فقالوا: إن الغيب هنا هو الله، نقل ذلك ابن تيمية عن جماعة من الحنابلة منهم: أبي يعلى، وابن عقيل، وابن الزاغوني[(١)]، وخالفهم في ذلك جماعة آخرون؛ رفضوا إطلاق لفظ (الغيب) على الله.

ويبدو أن الخلاف في المسألة خلاف لفظي؛ ذلك أن الذين أجازوا إطلاق لفظ (الغيب) على الله رأوا أن الخلق يغيبون عن الله في معظم أحوالهم، فلم يذكروه، ولم يعبدوه، ولم يشهدوه في أفعالهم، فهو سبحانه ليس بنفسه غائباً عنهم حفظاً ورزقاً ولطفاً وعوناً، وإن كانوا هم غائبين عنه إنابةً وتوكلاً وذكراً وعبادةً.

فالمعنى المقصود في استعمال لفظ (الغيب) على الله هو: انتفاء شهود الخلق له في معظم الأحوال، وهذا صحيحٌ وواقعٌ.

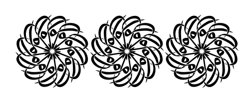
أما الذين رفضوا إطلاق لفظ (الغيب) على الله كان قصدهم أنه @ حاضر مع كل كائن في كونه؛ { مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلاَ خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلاَ أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلاَ أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا } [المجادلة:٧]، فهو سبحانه مع خلقه علماً ورزقاً ولطفاً وإحياءً وإماتةً، وهو سبحانه لا يعزب عنه

(١) راجع: «دقائق التفسير» (١/ ٢٠٢)، «منهج القرآن في تأسيس اليقين» (ص٤١).

مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، فهو سبحانه شهيد على العباد، رقيب عليهم، ومع كل كائن في كونه بهذا المعنى، فهم الغائبون عنه، وليس هو الغائب عنهم، ولذلك لا يجوز إطلاق لفظ (الغيب) على الله، وهذا المعنى صحيح أيضاً.

وعند التحقيق لا نجد خلافاً بين أصحاب الرأيين؛ فأصحاب الرأي الأول يجيزون استعمال لفظ (الغيب) على الله لغياب الخلق عنه، وأصحاب الرأي الثاني يرفضون ذلك؛ لأنه سبحانه ليس غائباً عن الخلق؛ وإن كان الخلق غائبين عنه.

وكلا الرأيين صحيح على هذا التفسير، فصارت المسألة خلافاً لفظيّاً فقط.



الغيب بين منهجين

والسؤال الذي ينبغي أن نطرحه الآن هو: ما هو موقف العقل من التعرف على عالم الغيب وقضاياه، والتعرف على مسائله ومفرداته؟

إن العقل مطالب هنا بالإيمان بالغيب سواء أردنا بلفظ (الغيب): معلومات الله التي لا تتناهى، والتي حمل إلينا بعضاً منها أنبياء الله ورسله، أو أردنا به: الذات الإلهية وصفاتها، واليوم الآخر والبعث، وقضايا السمعيات عموماً.

لقد سبق القول بأن الذي فقد حواسه يستطيع أن يتخيل في عالم الشهادة ما يشاء؛ لأن عالم الشهادة محسوس، والعالم الذي يريد التعرف عليه محسوس - أيضاً -، فالتخيل بالنسبة له ممكن، ولكن تظل معرفته بهذا العالم معرفة تخيلية لا ترقى إلى اليقين، ولا ضير أن يحدث ذلك في عالم الشهادة، بل قد يكون ذلك مطلوباً في بعض الأحيان؛ كأن يتخيل الإنسان مستقبله على نحو ما، ولكن الإيمان بالغيب لا يكفي فيه التخيل ولا الظن، بل لا بد فيه من اليقين الجازم الذي لا يخالطه شك، ولا يرقى إليه ريب.

والإجابة على السؤال السابق تحمل معالم المنهج السلفي في علاقة العقل بعالم الغيب، وفي نفس الوقت تضع أمامنا حقيقة الخلاف بينهم وبين منهج المخالفين لهم في الإيمان بقضايا الغيب؛ فلاسفة كانوا أو متكلمين، وهذا يفسر

لنا بالتالي سبب الحملة التي شنع بها المخالفون على منهج السلف، واتهموهم خلالها برفض العقل وأحكامه.

إن قضية الإيمان هي محك الخلاف بين المنهجين: منهج عرف أصحابه للعقل حدوده وإمكاناته وطاقاته من جانب، وعرفوا- أيضاً- مطلب الشرع والوحي من العقل، والوظيفة التي نيطت به من جانب آخر.

أما المنهج الثاني فأطلق أصحابه العنان لعقولهم؛ فلم يعرفوا لها حدوداً ولا طاقةً، بل قالوا: إن العقل قادر على أن يخضع كل شيء لسلطانه؛ ما غاب عنه وما حضر، ما أدركته الحواس وما غاب عنها؛ حتى ما أخبرت به الأنبياء عن عالم الغيب وقضاياه يجب أن يخضع العلم به وبكيفتيه لسلطان العقل، ولم يفرقوا في ذلك بين مطلب الشرع من العقل في عالم الشهادة، ومطلبه منه في عالم الغيب.

والخلاف بين الموقفين يكمن في المنهج أولاً؛ لإن أصحاب المنهج الأول وظفوا العقل فيما خلق له في عالم الشهادة الذي هو مسرحه ومجاله، وعرفوا له قدره وحدوده في عالم الغيب.

عرفوا أن العقل في عالم الشهادة مسلط لاكتشاف الكون والتعرف على قوانينه، وهو في عالم الغيب متعلم، يأخذ العلم من مصادره التي غاب عنها أو غابت عنه، والتي جاء الخبر عنها معصوماً عن معصوم عن الله -سبحانه-.

عرفوا أن العقل يملك أدوات البحث والتعرف على عالم الشهادة، ويفقد

جميع الأدوات التي يتعرف بها على عالم الغيب إلا مصدراً واحداً هو الوحي، الذي هو إخبار الله عن ذاته بذاته على لسان رسوله.

هذا إذا كان للعقل أن يدعي الإيمان بما جاء به الرسول ﷺ، أما إذا كان العقل رافضاً للأخذ عن الرسول ابتداءً؛ فهذا له شأن آخر، وليس لنا معه هنا من حديث.

أما أصحاب المنهج الثاني فلم يفرقوا في ذلك بين عالم الشهادة وعالم الغيب في علاقة العقل بكل منهما، ونسوا في ذلك أن روافد المعرفة العقلية إلى عالم الشهادة يملك العقل أدواتها، أما بالنسة لعالم الغيب فلا يملك من أدوات التعرف عليه إلا الجهل المطبق، أو التخيل، أو الوهم، أو الظن، وكل هذه المستويات المعرفية لا تغني في مجال الإيمان شيئاً.

والسؤال الآن: أي المنهجين أكثر احتراماً للعقل؟ وأيهما أكثر عقلانية: أن نأخذ حديث الله عن نفسه وعن الغيب مأخذ التصديق به كما جاء؟ أم نتخيل له كيفيات عقلية لسنا مطالبين بها أولاً، ولا سبيل لنا إلى العلم الجازم بها ثانياً؟

إن القضية هنا تتعلق بتصديق الرسول في كل ما أخبر به عن عالم الغيب، فإذا كان المخاطب بذلك مؤمناً بمحمد ﷺ وبرسالته، وأنه صادق في الحديث عن الله وبما أنزل الله؛ فلا شك أن كل ما أخبر به الرسول عن قضايا الغيب يكون عنده حق لا مرية فيه، ولا يجيز للعقل أن يتدخل في ذلك بالتخيل أو التوهم؛ لكي يتأول النص الإلهي على ما تخيله بعقله أو توهمه بظنه!

أما إذا لم يكن له من الإيمان بنبوة الرسول نصيب؛ فيكون الحديث معه أولاً في تثبيت النبوة، وعن دلائل صدق النبي فيما أخبر به عن الله، فإذا ما ثبت عنده صدق النبي في كل ما أخبر به يكون ذلك وحده مدخلاً صحيحاً لتسليم العقل بما أخبر به الرسول عن الغيبيات؛ خاصة إذا عرفنا أن قضايا الغيب لم يطلب الشرع منا أن نبحث فيها لا كماً ولا كيفاً، ولكن طلب منا الإيمان بها على ما أخبر به الرسول ﷺ فقط.

ولذلك فإن السلف قد دونوا معالم المنهج وأصوله؛ خاصة فيما يتصل بالغيبيات، وكانوا لا ينقلون من الأحاديث إلا ما صح عندهم عن الرسول ﷺ، ولا من الآثار إلا ما له نسب إلى الرسول ﷺ أو إلى أحد من صحابته -رضوان الله عليهم-، وإذا أرادوا شرح آية أو بياناً لحديث يتعلق بالغيبيات شرحوا ذلك بالآثار المورية عن الرسول ﷺ، وليس بما يمكن أن يفهمه العقل منها.

يقول الإمام أحمد: «نؤمن بها، ونصدق بها، ولا نرد منها شيئاً إذا كانت بأسانيد صحاح»[1]، وقال في موضع آخر: «أحاديث صحاح؛ نؤمن بها ونقرُّ، وكل ما روي عن النبي بأسانيد جيدة نؤمن بها ونقرُّه»[2]، وقال ابن عيينة :

(١) «شرح أصول أهل السنة» (١/ ٥٤)، اللالكائي.
(٢) المصدر نفسه.

«هي حق، نرويها على ما سمعناها ممن نثق به ونرضى به»، وقال أبو عبيد: «إن هذه الأحاديث يرويها الثقات بعضهم عن بعض»[(١)].

وحين يروي السلف هذه الآثار النبوية ليؤكدوا بها قضية من القضايا الإيمانية لم يغلقوا الباب أمام العقل أن يعمل وينظر ويتدبر الأثر النبوي أو الآية القرآنية، لكن بشرط ألا يقدم نظره على الآية أو الحديث، ويجعل ذلك أصلاً له يتأول عليه الآية القرآنية لتوافق أصوله من المعقولات؛ لأن في ذلك أماناً من الزلل والضلال؛ خاصة أننا لم نكلف من الشرع في قضايا الغيب سوى الإيمان بما ورد عنه فقط.

يقول اللالكائي: «فمن أخذ في هذه المحجة، وداوم بهذه الحجج على منهاج الشريعة أَمِن في دينه التبعة في العاجلة والآجلة.. ومن ابتغى الحق في غيرها مما يهواه، أو يروم سواها مما تعداه أخطأ في اختيار بغيته، وأغواه، وسلكه سبل الضلالة وأرداه في مهاوي الهلكة؛ فيما يعترض على كتاب الله وسنة رسول الله بضرب الأمثال، ودفعهما بأنواع المحال، والحيدة عنهما بالقيل والقال؛ مما لم ينزل الله به من سلطان، ولم يعرفه أهل التأويل واللسان، ولا خطر على قلب عاقل بما يقتضيه من برهان، ولا انشرح له صدر موحد عن فكر أو عيان»[(٢)].

---

(١) «شرح أصول أهل السنة» (١/ ٥٤).

(٢) «السنة» (ص١٠).

إن الاعتصام بالنص الصحيح في قضايا الغيب كان منهجاً أقوم في منطق العقل نفسه؛ ذلك أن العقل مطالب بالإيمان به، وفي نفس الوقت ليس مؤهلاً للبحث فيه كما هو شأنه في عالم الشهادة، ولم يطلب منه الشرع البحث فيه؛ لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، ولا يكلفها إلا ما آتاها.

وسبيله الوحيد إلى التعرف على الغيب هو خبر المعصوم عن الله؛ الذي قال لصحابته: «**تركتكم على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك**»[1]، وفي القرآن الكريم: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ} [الحشر:٧]، وعن ابن مسعود: «اتبعوا ولا تبتدعوا».

وكان أهل الحديث هم أحرص الناس على ذلك؛ لاختصاصهم برسول الله ﷺ، وطول ملازمتهم له، وحفظهم العلم النبوي عنه، وشدة تمسكهم بما سمعوه ونقلوه عنه إلى الناس من بعدهم؛ وذلك دون واسطة بينهم وبينه، فحفظوا عنه، ووعوا، واعتقدوا جميع ما سمعوا.

يقول الإمام اللالكائي في كتابه «السنة» عن هذا المنهج: «فهذا دين أخذ أوله عن رسول الله ﷺ مشافهة؛ لم يَشُبْه لسان ولا شُبهة، ثم نقله العدول عن العدول؛ من غير تحامل ولا ميل، ثم الكافة عن الكافة، والصافة عن الصافة،

(١) حديث العرباض بن سارية مشهور، رواه ابن ماجه في المقدمة (ص٤٣)، ورواه أحمد (٤/ ١٢٦)، والحاكم، وابن أبي عاصم في «السنة» (٤٨، ٤٩).

والجماعة عن الجماعة، أخذ كف بكف، وتمسك خلف بسلف، الحروف يتلو بعضها بعضاً، ويتسق آخراها على أولاها رصفاً ونظماً.

فهؤلاء الذين تمهدت بنقلهم الشريعة، وانحفظت بهم أصول السنة، فوجبت لهم بذلك المنة على جميع الأمة، فهم حملة علمه، ونقلة دينه، وسفرته بينه وبين أمته، وأُمناؤه في تبليغ الوحي عنه»(١).

ومِن أهم ما عني به أصحاب هذا المنهج: حرصهم على صفائه ونقائه، فلم يتأثروا فيه بمسلك الخصوم معهم، ولا بتشنيع المخالفين عليهم، فكانوا يكرهون مناظرة أهل البدع، ويتناهون عن نقل شبهاتهم أو عرضها على المسلمين؛ مخافة الفتنة بها، يقول سفيان الثوري: «مَن سمع بدعة فلا يحكها لجلسائه، ولا يلقيها في قلوبهم»(٢)، وقال الإمام ابن بطة: «لست تَردّ عليهم بشيء أشدّ من السكوت عنهم»(٣).

وكان الإمام أحمد بن حنبل يعلم تلامذته ذلك المنهج؛ فلقد كتب إليه بعض تلاميذه يستأذنه في أن يضع كتاباً يرد فيه على أهل البدع، وأن يحضر مع أهل الكلام فيناظرهم ويحتج عليهم، فكتب إليه الإمام أحمد يقول: «الذي كنا نسمع -أدركنا عليه من أدركنا من أهل العلم- أنهم كانوا يكرهون الكلام

---

(١) «شرح السنة» (٢٣) اللالكائي.
(٢) «شرح السنة» (١/ ٢٢٧) للبغوي، نقلاً عن اللالكائي (٥٦).
(٣) «الإبانة» (٢/ ٣٦٥-٢٢٧) نقلاً عن «السنة» (ص٥٦).

والجلوس مع أهل الزيغ، وإنما الأمر في التسليم والانتهاء إلى ما كان في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ؛ إلا في الجلوس مع أهل البدع والزيغ لتردّ عليهم؛ فإنهم يلبسون عليك، وهم لا يرجعون، فالسلامة في ترك مجالستهم والخوض معهم في بدعتهم»[١].

ولقد شغب أصحاب المنهج المخالف -من المعتزلة وغيرهم- على أهل الحديث في منهجهم، وشنعوا عليهم، وكانوا ينتصرون عليهم بالسياسة أحياناً؛ كما حدث في زمن محنة الإمام أحمد، ونالوا منهم كثيراً؛ فنسبوهم أحياناً إلى الحشو، وأحياناً إلى الجهل ومحاربة العقل.

ولا يخفى الأمر على ذي فطنة إذا انتصرت السياسة لمذهب أو رأي؛ فالويل كل الويل للمخالفين؛ ولو كانوا على الحق المبين!

ولقد صور كثير من علماء المذهب الموقف الفكري للمخالفين لهم، وأنه لا سند له من علم ديني، ولا برهان عقلي، وأن المنهج الذي سلكوه في الغيبيات منهج أخرق، فساده أكثر من صلاحه، فقال: فهو راكض ليله ونهاره في الرد على كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، والطعن عليهما، أو مخاصماً بالتأويلات البعيدة فيهما، أو مسلطاً رأيه على ما لا يوافق مذهبه بالشبهات المخترعة الركيكة؛ حتى يتفق الكتاب والسنة على مذهبه، وهيهات أن يتفق!

---

(١) «السنة» (ص٥٧).

فهذه حاله إذا نشط للمحاورة في الكتاب والسنة، فأما إذا رجع إلى أصله وما بنى بدعته عليه اعترض عليها بالجحود والإنكار! ضرب بعضها ببعض من غير استبصار، واستقبل أصلهما ببهت الجدل والنظر من غير افتكار! فما اغبرت أقدامهم في طلب سنة، أو عرفوا من شرائع الإسلام مسألة، فيعد رأي أصحابه حكمةً وعلماً وحججاً وبراهين! ويعد كتاب الله وسنة رسوله حشواً وتقليداً، ويعد حملتها جُهّالاً وبُلهاء، يرمون أهل الحق بالألقاب القبيحة

ومقالتهم هذه لا تظهر إلا بسلطان قاهر، أو بشيطان معاند فاجر؛ يصل الناس خفيّاً ببدعته، أو يقهر ذاك بسيفه وسطوته، أو يستميل قلبه بماله ليضله عن سبيل الله حمية لبدعته، وذباً عن ضلالته!

لقد زعموا أنهم أكبر من السابقين في المحصول وفي حقائق المعقول، وأهدى إلى التحقيق، وأحسن نظراً منهم في التدقيق، وأن المتقدمين تفادوا من النظر لعجزهم، ورغبوا عن مكالمتهم لقلة فهمهم! لقد ابتدعوا من الأدلة ما هو خلاف الكتاب والسنة؛ رغبة للغلبة وقهر المخالفين، ثم اتخذوها ديناً واعتقاداً بعد ما كانت دلائل الخصومات والمعارضات، وضلّلوا من لا يعتقد ذلك من المسلمين، ومن خالفهم وسموه بالجهل والغباوة[1]؛ هكذا يصور إمام السنة موقف المخالفين منهم، وتشنيعهم عليهم.

(١) من كتاب «السنة» (ص١٨ - المقدمة) بتصرف.

ولقد تناهى السلف فيما بينهم عن منازلة خصوصهم في محاورة أو مناظرة، أو ما شابه ذلك؛ خوفاً من استعمال الألفاظ المجملة التي يطلقونها في النفي والإثبات، والتي يلبسون بها الحق بالباطل؛ ليخدعوا بها جهال الناس.

ولقد أشار الإمام أحمد إلى ذلك الخطأ المنهجي عندهم في أول كتابه «الرد على الجهمية»؛ فقال: «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم؛ يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى.. -إلى أن قال-: ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين؛ الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عنان الفتنة، فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، يخدعون جهال الناس بما يشبهون، فنعوذ بالله من فتن المضلين»[1].

وعند تأمل هذين النصين نجد أن كلاً منهما قد أشار إلى الأخطاء المنهجية التي يسلكها الخصم في موقفه من السلف، وأن القضية عندهم ليست انتصاراً للعقل وأحكامه؛ بقدر ما هي معاندة ورفض لمنهج السلف والاعتصام به.

ومن أبرز الاخطاء المنهجية عندهم:

١ - استعمال الألفاظ المجملة التي قد يلتبس فيها الحق بالباطل؛ فإن في

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١٥٢).

نفيها نفي لبعض الحق، وفي إثباتها إثبات لبعض الباطل.

٢- يتركون المحكم، ويتكلمون في المتشابه من الكلام؛ ليخدعوا جهال الناس بأنهم أصحاب النظر العقلي بما يشبهون عليهم من الكلام!

٣- لجوؤهم إلى التأويل لم يكن طلباً للحق في ذاته، وإنما كان انتصاراً للمذهب، وابطالاً لرأي الخصم.

٤- التنفير من رأي المخالف باستعمال الألقاب المذمومة المنفرة، والتشنيع عليهم بالأكاذيب؛ كالحشوية، والعجز، والجهل، ومحاربة العقل ورفض أحكامه.

٥- الاستعانة على المخالف بالسلطان وسيفه، بدلاً من الرجوع إلى الحق وأهله.

وهذه الأخطاء السابقة -التي أشرنا إليها- ليست من باب الردّ على الباطل بباطل مثله، وإنما هي تبيان لما في الموقف الآخر من أخطاء في المنهج الذي ينتسب أصحابه إلى العقل، وينسبون إلى منهج غيرهم محاربة العقل!

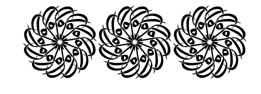
ويتبين من هذه الأخطاء -التي أشرنا إليها- مدى الخلاف بين المنهجين في قضايا الغيب:

منهج السلف؛ الذي اعتصم بالنص من منطق العقل نفسه، ورأى أنه أكثر أماناً وإيماناً فيما لا سبيل إلى معرفته بالعقل المجرد.

وموقف المخالف؛ الذي رأى أن التخيل أو التوهم أو الظنون التي

يصلون إليها بالتأويلات العقلية كافية في تحقيق معنى الإيمان بالغيب.

وسوف تتضح القضية أكثر في حديثنا عن علاقة العقل بالوحي والشرع.



العقل والوحي

تكلم السلف عن علاقة العقل بالوحي كجزء أساسي من المنهج السلفي، وفصَّل القول في ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه العظيم «درء تعارض العقل والنقل»[1]؛ الذي بين فيه أن كل من رد دليل النقل لأنه عارض دليل العقل فقد رد العقل والنقل معاً.

وليس من هدفنا الدخول في تفصيلات هذا المبحث؛ مع علمنا بأهميته في مثل هذا المقام، ولكن يكفينا هنا التنبيه إلى أهم معالم المنهج السلفي في هذه القضية.

يرتبط منهج السلف هذا بموقفهم من علاقة العقل بكلٍّ من عالم الشهادة وعالم الغيب، وإذا عرفنا أبعاد موقفهم في علاقة العقل بعالم الغيب أصبح من السهل فهم موقفهم في علاقة العقل بالوحي.

١ - يؤمن السلف إيماناً جازماً بأن الله أنزل كتابه ليفهم ويتدبر؛ كما قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾[ص: ٢٩]، ولهذا فإن إقبال السلف على حفظ القرآن وفهمه وحسن تدبيره كان مجالاً للتنافس فيما بينهم، وحكي عن السلمي قوله: «كنا نقرأ العشر آيات من القرآن ولا نتجاوزها حتى نعلم ما

---

(١) حقق هذا الكتاب وطبع على نفقة الإمام محمد بن سعود، بإشراف أستاذنا محمد رشاد سالم، وقمنا بتقريبه وطبعه ضمن سلسلة «تقريب التراث»، مؤسسة الأهرام بمصر، سنة (١٩٨٨م)؛ فليراجع ذلك من أراد التفصيل.

فيها من علم وعمل»، وكان بين أصحاب الرسول من هو حبر الأمة وترجمان القرآن، وكان أقرأهم زيد، وأعلمهم بالفرائض، وإذا اختلفوا في شيء ردوه إلى فلان.

كل هذا دليل على عناية جيل الصحابة -ومن بعدهم جيل التابعين- بالقرآن حفظاً وفهماً وتدبراً، فكلهم لم يقصروا في فهم ما حفظوا من القرآن، ولم يمتنعوا عن أعمال عقلهم في فهم القرآن، بدليل أننا لم نقرأ آية من كتاب الله إلا وجدنا عنها نقولاً للصحابة عن الرسول ﷺ.

٢- لم نقرأ عن الصحابة والتابعين الذين نقلوا إلينا أقوال الرسول وأفعاله أنهم توقفوا أمام آية أو حديث، وقالوا: إن العقل يعارضها أو يرفضها، أو ينبغي تأويلها بصرفها عن ظاهرها، وإنما عملوا بالمحكم، وآمنوا بالمتشابه، وقالوا: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[آل عمران:٧]؛ خاصة فيما يتصل بقضايا الغيب من هذه الآيات، وفي مقدمتها: آيات الصفات الإلهية؛ التي هي محك الخلاف بين السلف ومخالفيهم، وكذلك لم يتساءلوا عن كيفية أي صفة من الصفات المذكورة في الآية المعينة أو الحديث المعين، وإنما تلقوها بالقبول كما سمعوها عن الرسول ﷺ.

٣- من أصول المنهج السلفي: أن النص إذ صح سنداً ومتناً لا يتعارض أبداً مع الدلائل العقلية الصريحة عن الشبهات، والخالية من الشكوك؛ ذلك أن العقل والنقل وسيلتان لغاية واحدة هي: الوصول إلى الحق في الأقوال والأفعال والاعتقادات، والوسائل التي تؤدي إلى غاية واحدة لا يعارض

بعضها بعضاً، وإنما يؤيد بعضها بعضاً، ويعاضد بعضها بعضاً، فكلاهما حق، والحق لا يعارض الحق أبداً.

هكذا يؤمن السلف، ويوصون أتباعهم ذلك، أما الذين يقولون بإمكان التعارض بينهما فتجد أحدهم يدعي أن ما معه من النقل صحيح؛ وقد يكون الأمر خلاف ذلك، وقد يكون النقل صحيحاً ولكن فهمه منه ليس فهماً صحيحاً، وكذلك تجد الآخر يدعي أن معه من الدلائل العقلية المعارضة للسمع ما يرد به نصّاً صحيحاً، وعند التأمل تجد أن ما معه ليس له من النظر العقلي الصحيح نصيب، وإنما هو شبهات فاسدة أو شكوك طارئة، سرعان ما تزول بالبرهان القطعي الصريح، أما أن يكون النقل صحيحاً والدليل العقلي صريحاً فهذا لا يمكن أن يتعارض أبداً.

٤- يتفرع عن الأصل السابق: أن السلف يؤمنون بأن الدليل النقلي الصحيح قطعي الدلالة، والعقلي الصريح هو -أيضاً- قطعي الدلالة.

والدلائل القطعية لا تتعارض، وإنما يتعارض منها ما هو ظني الدلالة أو ظني الثبوت، وإذا قال البعض: إن معه دليلين عقلي ونقلي، وظنهما متعارضين؛ ينظر فيهما، أيهما كان قطعيّاً قدَّمه وأخذ به، ويتأخر الظني ويرفض، ليس لكونه عقليّاً ولكن لكونه ظنيّاً في دلالته، والظني لا يعارض القطعي.

وينبغي أن ننبه هنا إلى أن كثيراً مما يسميه الناس: (دلائل عقلية أو سمعية) يعارض بعضها بعضاً؛ كثير منها لا يرقى إلى مستوى البرهان، وهذا متفق عليه؛ لأنه قد لا يكون دليلاً في نفس الأمر، وإنما هو بحسب من يظنه كذلك.

والذي عليه منهج السلف: أن دلالة ما جاء به الشرع في باب الإيمان بالله -تعالى-، وأسمائه وصفاته، واليوم الآخر، والبعث والحساب، والجنة والنار... إلخ -وهي مسائل الخلاف الجوهرية بين السلف ومعارضيهم- لم يتنازعوا في دلالته على ما دل عليه من ذلك، والمتنازعون في ذلك لم يتنازعوا في أن السمع دل على ذلك -أيضاً-، وإنما تنازعوا هل عارضه من الدلائل العقلية ما يدفع موجبه أم لا؟! وإذا ظهر معارض له فأي الدلالتين تكون قطعية والأخرى تكون ظنية؟!

وهذا هو مثار الخلاف بين السلف والفلاسفة وعلماء الكلام، وقد وضع الإمام ابن تيمية كتابه العظيم «درء تعارض العقل والنقل» لحسم هذه المسألة بالأصول العقلية والنقلية معاً.

والسلف لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعيه البعض عقليات، ويردون من أجلها ما صح من النقليات؛ وهي في حقيقتها ليست دليلاً في نفس الأمر، وكل ما عارضوا به الشرع من هذه الأدلة قد تبين فساده في العقل؛ فضلاً عن معارضة الشرع له.

والدليل لا يمدح ولا يذم لكونه عقليّاً أو سمعيّاً، وإنما يمدح الدليل لكونه قطعيّاً في الدلالة على مطلوبه، والدليل الشرعي لا يقابل بالدليل العقلي، وإنما يقابل بالدليل البدعي المحرم؛ لأن الدليل العقلي الصحيح هو في الأصل دليل شرعي أمرنا به الكتاب العزيز، ودلّ عليه الشرع نصّاً أو تنبيهاً أو إشارة.

وكون الدليل شرعيّاً يراد به: ما أثبته الشرع، ودل عليه بنصوصه

الصحيحة، ويراد به: ما أباحه الشرع وأذن فيه، وهذا شامل للأدلة التي نبه إليها القرآن بالأمثال المضروبة في أبواب (التوحيد والعدل وإثبات الصفات).

فتلك كلها أدلة شرعية وعقلية، يعلم المرء صحتها بعقله، فهي براهين وأقيسة عقلية، وهي مع ذلك شرعية نبه إليها الكتاب العزيز.

وإذا كان الدليل الشرعي لا يعلم إلا بخبر المعصوم؛ كما في أخبار الوحي عن الله وصفاته، والبعث والحساب؛ كان ذلك الدليل شرعيّاً سمعيّاً؛ لأنه لا يعلم بطريق العقل وحده، بل علم بطريق النص، ويتميز بأنه شرعي وعقلي معاً؛ لأنه لا يوجد في العقل الصريح ما يعارضه؛ فصار دليل الشرع عقليّاً وسمعيّاً شرعيّاً في آن واحد.

والشرع لم يحرم الدليل إلا لأمور خارجة عن مطلب الحق، وقصده الذي هو غاية الاستدلال وهدفه.

أ- فقد يحرم الشرع الدليل لكونه كذباً في نفسه؛ كأن تكون إحدى المقدمات باطلة؛ فإنه يكون كذباً، والله يحرم الكذب؛ لا سيما عليه، قال تعالى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ [الأعراف: ١٦٩].

ب- وقد يحرم الدليل لأن صاحبه يتكلم فيه دون علم به؛ كما قال تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[الإسراء: ٣٦]، ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

جـ- وقد يحرم الدليل لكونه جدالاً باطلاً، أو جدالاً في الحق بعد ما تبين؛ كقوله تعالى: ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾[الكهف:٥٦]، وقوله سبحانه: ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ﴾[الأنفال: ٦].

ويتضح من هذا أن كل دليل كان قطعي الدلالة على مطلوبه هو في حقيقة أمره دليل شرعي، نبه إليه الكتاب العزيز، فعرف ذلك من عرفه وجهله من جهله، ولم يحظر الشرع جنس الأدلة العقلية أبداً، ولا قال أحد من السلف بذلك، والنبي ﷺ أمر بالبرهان وأمر بتعليمه؛ حيث يجب ذلك، ودل على مجامع البراهين التي يرجع إليها غاية نظر النظار.

وأهل العلم بالآثار النبوية؛ يعلمون من ذلك ما يجهله غيرهم، شأنهم في ذلك شأن كل أهل اختصاص كأهل الطب والهندسة في تخصصاتهم المختلفة؛ فإنهم يعلمون منها ما يجهله غيرهم.

٥) من أصول المنهج السلفي: أن العقل ليس أصلاً في إثبات الشرع؛ كما يدعي ذلك المتكلمون والفلاسفة، وإنما هو أصل في علمنا بالشرع؛ ذلك أن الشرع ثابت في نفسه؛ سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، شأن كل الموجودات، فنبوة النبي ورسالته إلى الخلق ثابتة في نفسها؛ سواء أدركتها عقول البعض أم لم تدركها، وعدم علم البعض بذلك، أو عدم ثبوت ذلك عند البعض، أو رفض البعض لما جاء به الرسول، كل ذلك لا يلغي أن النبوة ثابتة في نفسها، ولا يلغي أبداً أن ما جاء به الرسول حق في نفسه.

فالعقل لم يعط الشرع صفة مدح لم تكن ثابتة له، ولم ينف عنه صفة ذم كانت ثابتة له كذلك، ولم يضف إليه من صفات المدح ما ليس فيه، ولم ينف عنه من الصفات ما ليس كذلك، وإنما يتعلق علم العقل بالشرع على ما هو عليه؛ على ما نزل به الوحي، وعلى ما أخبر به الرسول، علم من ذلك من علم، وجهل من جهل.

والدعاوى العريضة التي يقول بها المخالفون؛ من أن العقل أصل في إثبات الشرع، أو أن العقل أساس الشرع، أو غير ذلك من الأقوال؛ فكلها تحتاج إلى تمحيص؛ لأن علاقة العقل بما هو موجود ليس علاقة إثبات للوجود، أو منع له ونفى عنه، وإنما هي علاقة علم بالموجود على ما هو عليه في الوجود الخارجي، فالعقل لا يمنح وجوداً للمعدوم، ولا يمنع عدماً من الوجود؛ حتى يقال: إن العقل أصل في إثبات الشرع، أو أن العقل أساس الشرع؛ ذلك أن العقل يعلم وجود الأشياء الموجودة بالفعل، ولا يعلم وجود المعدوم إلا على سبيل التخيل؛ فكيف يقال: العقل أصل أو أساس الشرع؟!

وهنا أمور تحتاج إلى مزيد من الإيضاح:

١- إذا كان العقل أصلاً في علمنا بالشرع؛ فإن السلف يفرقون في منهجهم بين الثوابت والمتغيرات من أمور الشرع، فإن قضايا الغيب؛ كالحديث عن الله واليوم الآخر والصفات الآلهية، هي من الثوابت التي لا مدخل للعقل فيها إلا العلم بها فقط، على ما أخبر به الرسول عنها.

أما ما يتصل بحياة الناس اليومية من الشرعيات في مسائل السياسة

والاجتماع وما يتفرع عنهما؛ فهي محل اجتهاد العقول لتستنبط من الأحكام الشرعية ما يسد حاجات الناس اليومية المتجددة.

وهذه التفرقة بين الثوابت والمتغيرات في علاقة العقل بالشرع أمر على جانب كبير من الأهمية حتى لا تختلط الأوراق عند البعض؛ فيظن أن ما هو ثابت قابل للاجتهاد العقلي، أو أن ما هو من قبيل المتغيرات يثبت عند حدود وعصر معين واجتهاد فقيه معين.

٢- إذا كان العقل أصلاً في علمنا بالشرع، وظهر في الشرعيات ما يعز على العقل فهمه؛ فلا ينبغي للعقل أن يتهم الشرع أو يرده، ولا ينبغي للعقلاء أن يقولوا: نحن نأخذ بدليل العقل، ونرد دليل الشرع؛ بدعوى أننا لو رفضنا الأخذ بدليل العقل لكان ذلك قدحاً في الشرع؛ لأننا عرفنا الشرع بالعقل، ولو رددنا أحكام العقل الذي به عرفنا الشرع لكان ذلك رفضاً للشرع أيضاً.

أو غير ذلك من المقولات التي نجدها في بعض الكتب قديماً وحديثاً؛ لأن هذه الأقوال فيها من التمويه والمغالطات الشيء الكثير، ذلك أن علاقة العقل بالشرع هي علاقة تعلّمٍ وتلقٍّ؛ خاصة ما يتعلق منه بالغيبيات، ومن المعلوم أن العقل دلّنا على صدق الرسول في كل ما أخبر به، وأصبحت طاعة الرسول واجبة في ذلك.

وكثيراً نجد في كتابات السلف ضرب الأمثلة التي يوضحون بها نوع العلاقة بين العقل والوحي؛ ليقربوا بها المسألة إلى الأفهام، فهي تشبه إلى حد كبير موقف الرجل العامي الذي يعلم أن فلاناً من الناس هو المفتي، وجاء إليه

من يسأله عن هذا المفتي فدله عليه، وبين له أنه العالم المفتي الذي يستفتيه الناس عند الحاجة، ثم وقع خلاف بين هذا الرجل العامي والمفتي، ترتب عليه أن العامي قال لسائله: يجب أن تسمع قولي، ولا تسمع قول المفتي، وحينئذٍ وقع المستفتي في حيرة؛ أيسمع كلام المفتي أم كلام الرجل العامي الذي دله على عنوان المفتي؟! وحينئذٍ يجب على السائل المستفتي أن يقدم قول المفتي لا قول الرجل العامي.

فإذا قال له الرجل العامي: أنا الأصل في علمك بأنه مفت، قال له السائل: أنت شهدت بأنه عالم مفت، وزكيته، ودللت عليه، فشهدت بوجوب تقليده والأخذ عنه دون تقليدك؛ وموافقتي لك في العلم بأنه مفت لا يستلزم بالضرورة أني أوافقك في العلم بأعيان المسائل التي هي محل الخلاف بينكما، وخطؤك في أعيان المسائل التي خالفت فيها المفتي لا يلزم منه خطؤك في أنك دللت عليه، وشهدت له، وزكيته، وفي علمك بأنه مفت.

هذا مع الفارق الكبير، فإن المفتي قد يجوز عليه الخطأ؛ أما الرسول فإنه معصوم، ولذلك وجب تقليده على كل من آمن به؛ سواء وافقه عقله أم خالفه.

وكذلك الأمر بالنسبة لمن شهد له الناس بالطب ومهارته فيه، ثم جاء المريضُ وسأل العاميَّ عن عنوان الطبيب الماهر؛ فدل العاميُّ المريضَ على عنوان الطبيب الحاذق؛ فذهب إليه المريض، ووصف له الطبيب العلاج المناسب لعلاج ما يشكو منه، ولما خرج المريض سأله الرجل العامي قائلاً: ماذا

وصف لك الطبيب؟ فأخبره المريض بنوع العلاج، فقال له العامي: إن هذا العلاج غير صحيح، وينبغي أن تتركه، ولا تأخذ به، فقال له المريض: أنت لا تعرف شيئاً في مهنة الطب، أما الطبيب فهو أهل اختصاص، فقال العامي: لا، بل يجب أن تسمع قولي؛ لأني قد دللتك على عنوان الطبيب، وأنا الذي زكيته لك، فيجب أن تأخذ بقولي في محل الخلاف؛ لأن عدم الأخذ بقولي يقدح في الأصل الذي عرفت به الطبيب.

وهنا يقال للعامي: علمك بأنه طبيب ماهر لا يعني أبداً علمك بمهنة الطب.

وكذلك العقل لما دلنا على أن نبوة محمد ﷺ صحيحه، وأنه صادق فيما أخبر به عن ربه؛ كان ذلك صحيحاً منه لوضوح دلائل النبوة لكل ذي عقل، ومعرفة العقل بأن محمداً نبي بدلائله الواضحة لا يعني أبداً: أن العقل متخصص في علم النبوة، وأنه يعلم ما علمه النبي، لا؛ بل هنا يقال للعقل: (ليس هذا بعشكِ.. فادرجي!).

فنحن في حياتنا العادية نعلم أن غيرنا أعلم منا بصناعات كيماوية أو معدنية مختلفة، فإذا سألنا سائل عن صانع حاذق بالمعادن وأنواعها؛ فدللناه عليه، فهل يعني هذا: أننا أكثر علماً بهذه الصنعة من الصانع نفسه؟! وهل إذا اختلف معنا في سر من أسرار الصنعة؛ نقول له: إن قولنا مقدم على قول الصانع الماهر فيها؟! إن في هذا من التمويه والمغالطة ما لا يخفى على العقلاء،

وهذا هو شأن من يقدم بين يدي الله ورسوله في مسائل الغيب.

ومن المعلوم أن أفضلية الرسول ومبيناته لذوي العقول ليس لها نظير فتقاس في باب النبوة؛ فإن من الناس من يمكنه أن يصير عالماً بالطب والصناعات المختلفة، ولكن لا يمكن لأحد أن يصير نبيّاً بعقله، ولا يمكن لمن لم يجعله الله نبيّاً ورسولاً أن يصير بمنزلة النبي الرسول؛ فإن النبوة لا تنال بالاجتهاد.

فإذا علم المؤمن ذلك، وعلم بالعقل أن محمداً رسول الله وأنه أخبر بشيء ووجد في عقله ما ينازعه في خبره الصحيح، ويعارضه في قبوله؛ كان عقله يوجب عليه أن يسلم في موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه، وإلى من هو متخصص في الأخذ عمن بيده مفاتيح الغيب، وأن لا يقدم رأيه على قول الله ورسوله؛ إن كان على يقين بأن الله ورسوله أعلم بما أنزل منه، وإن كان في شك من ذلك، فليس له معنا حينئذٍ حديث؛ لأن كل من تعود معارضة الشرع برأيه لا يستقر في قلبه الإيمان، وهو أشبه بمن يعلق إيمانه بالرسول على شرط عدم المعارض العقلي لأقوال الرسول وأخباره، فإيمانه مشروط بعدم المعارضة العقلية.

ومن المعلوم أن ذلك الموقف هو مدخل الإلحاد، وقد سبق أن بينا أن في أخبار الأنبياء عن الغيب ما لا ينال بالعقل، ولا يدرك بالحس، ويمتنع أن يصل إلى هذه الأخبار الإيمانية إلا بواسطة خبر الوحي عنها فقط.



في المنهج وخصائصه

١- الجانب التحليلي في منهج السلف

من الخصائص التي ينبغي التنبيه إليها في المنهج السلفي: تلك النزعة التحليلية التي نجدها واضحة في الحوار القائم بينهم وبين المخالفين -وهم كثيرون-؛ منهم: الصوفي، والفيلسوف، والمتكلم.

وكل هؤلاء كان له موقفه المتميز عن موقف الآخر في فهم النص وتأويله، ولكن كان القاسم المشترك بين أصحاب هذه الاتجاهات الثلاثة هو: المخالفة الواضحة لمنهج السلف في الموقف العام من النصوص.

فالصوفي كان في كثير من الأحيان يفضل ما وصل إليه بذوقه الخاص على الأخذ بظاهر النص، والفيلسوف كان يفضل ما وصل إليه بنظره العقلي على الأخذ بالنص في كثير من المسائل، والمتكلم كثيراً ما كان يلوي عنق النص ليوافق رأي شيخه ومذهبه، ولينتصر بذلك على الخصم المخالف.

وكان السلف في موقفهم من كل هؤلاء المخالفين يتميز بالدقة في اختيار الألفاظ وتحديد معناها المراد، والوضوح في مناقشة الحجة، وفي معنى المصطلح، وفي الترجيح بين الرأيين، فلم يلجأوا إلى مبدأ الرفض المطلق لرأي المخالفين لهم، ولا إلى القبول المطلق للرأي الموالي لهم، بل كانوا ينظرون في هذا الرأي وفي ذلك؛ فما كان منه حقّاً قبلوه ومدحوا صاحبه، وما كان منه باطلاً نبهوا إليه وحذروا منه.

ولقد تميز منهجهم في الحوار بأشكال متطورة ومتنوعة حسب الموقف الذي يفرضه عليهم الخصوم:

أ- فإذا كان المخالف لهم من الذين يحتكمون إلى النص ثم يتأولونه لصالح المذهب؛ تأييداً له، وتوثيقاً لرأيهم، فإن السلف كانوا يحاورونهم بالنصوص التي تبين لهم المعنى القرآني المقصود من الآية، أو المعنى النبوي المقصود من الحديث الذي هو محل الخلاف.

وكان هدفهم الأعظم هنا هو: بيان المراد من السنة وما مضى عليه سلف الأمة من فهوم لهذا النص؛ من خلال النقل عنهم لعباراتهم ومعانيهم معاً، وكانوا يكتفون في ذلك أن يضعوا أمام المخالف المنقول الصحيح عن الرسول أو عن الصحابة والتابعين؛ من ألفاظ ومعان تتعلق بالمسألة المعينة التي هي محل الخلاف بينهم.

وعلى الخصم أن يقارن بين ما يدعيه، وما نقل عن الرسول أو عن الصحابة بهذا الصدد؛ ليتعرف بنفسه على موضع قدميه قرباً أو بعداً عن الصواب وعن أقوال الرسول ﷺ.

وكانت معظم المؤلفات السلفية في هذه المرحلة تحمل لفظ (السنة)، وهي كلمة موحية بالمعنى المقصود لهم من هذه التسمية، فإن ما عداها ليس من السنة؛ وإنما هو من البدعة.

وكانت تأخذ المؤلفات في هذه المرحلة المتقدمة بمنهج عرض العقيدة

الصحيحة في المسألة المعينة من الكتاب والسنة، ثم أقوال الصحابة والتابعين؛ دون تدخل من المؤلف بشرح أو تفصيل؛ إلا ببيان معنى اللفظ في لغة العرب أحياناً قليلة.

وجاءت مؤلفاتهم في هذه المرحلة المتقدمة على هذا النحو:

- «السنة» للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ).
- «السنة» لأبي بكر بن الأثرم (ت ٢٧٢ هـ).
- «السنة» لعبد الله بن أحمد بن حنبل (ت ٢٩٠هـ).
- «السنة» للمروزي محمد بن نصر (ت ٢٩٤ هـ).
- «السنة» للخلال أحمد بن محمد بن هارون (ت ٣١١ هـ).
- «التوحيد» لابن خزيمة (٣١١ هـ).
- «الإبانة عن أصول الديانة» لابن بطة العكبري (ت ٣٨٧ هـ).
- «التوحيد» لابن منده (ت ٣٩٥ هـ).
- «السنة» لابن زمنين (ت ٣٩٩ هـ).
- «شرح السنة» للالكائي (ت ٤١٨ هـ).

وهذه الكتب كلها تركز على نقل النص كاملاً في المسالة المعينة؛ لربط الأمة به حفظاً وتأملاً، ولرد المخالف إليه اعتقاداً وتعبداً، خوفاً من طمس معالم النصوص النبوية أو نسيانها بالكلية.

وكان يحفظ هذه النصوص من كل جيل عدوله، وهم أهل الضبط

للرواية متناً، وأهل الحفظ لها سنداً، فكانت معالم السنة مرفوعة بجهودهم[١]، وكان رد المخالف إليها ميسوراً وسهلاً.

ب) أما الشكل الثاني من أشكال الحوار؛ فكان يأخذ بمنهج إيراد شبهة المخالف بأمانة في نقلها وعرضها، ثم يأخذ في تفنيدها بالنقول الصحيحة من الكتاب والسنة، فيذكر النص ثم يشرح معناه بما أثر عن الرسول فيه أو عن الصحابة والتابعين.

وكانت هذه النوعية من المؤلفات تحمل عنوان: (الرد)، مثل:

- «الرد على الزنادقة والجهمية» للإمام أحمد (ت ٢٤١ هـ).
- «الرد على الجهمية» لعبد بن محمد الجعفي (ت ٢٢٩هـ).
- «الرد على الجهمية» للبخاري (ت ٢٥٦هـ).
- «الاختلاف في اللفظ، والرد على الجهمية» لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ).
- «الرد على الجهمية» للدارمي (ت ٢٨٠هـ).
- «الرد على بشر المريسي العنيد» للدارمي (ت ٢٨٠ هـ).
- «الرد على الجهمية» لعبد الرحمن بن أبي حاتم (ت ٣٢٧ هـ).

وكانت هذه المؤلفات بنوعيها تمثل مستوى متقدماً من مستويات الحوار

(١) راجع في ذلك: كتاب «شرح أصول اعتقاد أهل السنة»، اللالكائي، (٤١٨هـ)، تحقيق أحمد سعيد حمدان (١/ ٤٩، المقدمة)، ط دار طيبة -الرياض.

بين السلف ومخالفيهم، ثم تطور الحوار المنهجي مع المخالفين إلى مستوى آخر أكثر تفصيلاً، وأدخل في باب العقلانيات.

وسوف أركز هنا على أهم الموضوعات خصوبة ومنهجية في موقف السلف؛ وهي تلك الموضوعات الغيبية التي كانت مدخلاً -عند خصومهم- لاتهامهم برفض العقل وأحكامه، ومن أبرزها: قضية الصفات الإلهية، وحوارهم العقلاني الرائع مع المخالفين.

وهذه النزعة التحليلية عند السلف يمكن أن نتناولها من مستويات ثلاث:

المستوى الأول:

وهو مناقشة المخالفين في السبب العقلي الذي من أجله يرفضون الأخذ بالنص، فعلى سبيل المثال: إن جميع الفلاسفة وجمهور المتكلمين يرفضون الأخذ بظاهر النص في آيات الصفات؛ بحجة أن ظواهر النصوص فيها تدعو إلى التشبيه والتمثيل؛ كالجسمية والحيز والتركيب والجهة... إلخ.

ولهذا السبب تجدهم يتأولون آيات الاستواء على معنى الاستيلاء، وآيات الرؤية والمجيء واليد على معان أخرى تؤدي إلى تعطيل الصفة عن موصوفها، وهكذا كان موقف المتكلمين من آيات الصفات، يجري حوار السلف معهم على طريقة طرح السؤال حول المسألة أو الصفة المعينة، مثل:

ولو سألناهم بمنطقهم العقلي: هل المحظور الذي من أجله رفضتم الأخذ بظاهر النص، قد سلمتم منه في المعنى الجديد الذي تأولتم عليه الآية؟

والجواب بالقطع: لا، لم يسلم لهم ذلك؛ لأن ما يقال في معنى الاستواء من الأمور التي أدعوها في الآية؛ يقال نظيره -أيضاً- في معنى الاستيلاء الذي تأولوا عليه الآية، فإذا كان الاستواء يقتضي الجسمية عندكم، فإن الاستيلاء حسب المنطق الذي تأخذون به يقتضي الجسمية -أيضاً-، فما فررتم منه وقعتم فيه! وعطلتم النص عن مدلوله بسبب ذلك.

وهكذا يقال في جميع الصفات التي تأولوها.

المستوى الثاني:

وهو دعوى المخالفين أن آيات الصفات تقتضي التشبيه، فيقال لهم: كيف؟!

إن منهج السلف في هذه القضية يقوم على الأصل القرآني في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[الشورى: ١١]، والمعلوم أن ذات الله ليست كذوات البشر؛ وبالتالي فإن صفاته تعالى ليست كصفات البشر، فكيف إذن فهمتم من صفات الاستواء واليد والقبضة أنها كاستواء البشر ويد البشر وقبضة البشر؟

إن هذا الفهم الخاطئ للصفة يدل على أنكم شبهتم الله بخلقه أولاً؛ في فهمكم أن الصفة تقتضي الجسمية، ولم تفرقوا في ذلك بين ما لله وما للإنسان، ولجأتم ثانياً إلى التأويل فراراً من هذا التشبيه الذي توهمتموه ووقعتم به، ولو فهمتم الصفة كما فهمها جيل الصحابة والتابعين على نحو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

[الشورى: ١١] لما وقعتم في محظور التشبيه الذي ظننتموه، والرفض لظاهر النص الذي لجأتم إليه، وجمهور المسلمين على ذلك؛ فلم يخطر بذهن مسلم وهو يقرأ القرآن أن هذه الآية أو تلك الصفة تشبه ما في المخلوقين منها؛ لأن كل صفة يتحدد معناها بحسب المضاف إليها، فإذا قيل: علم محمد، وسمع محمد، فإن الذهن ينصرف إلى ما يفهمه العقل من معاني تلك الصفات المضافة إلى محمد، وما يناسبه منها من أدوات يسمع بها ويبصر، ومن علم يكتسبه بأدواته... إلخ.

أما إذا قيل: علم الله، وسمع الله، وبصر الله؛ فلم يخطر على الذهن أبداً أن هذه الصفات المضافة إلى الله تشبه صفات المخلوقين، ولم يقل بذلك إلا أصحاب النظر المنحرف عن منطق الفطرة السلمية!

المستوى الثالث:

وهو تحليل المصطلحات التي تأولوا من أجلها آيات الصفات وغيرها؛ لبيان الفرق بين المعنى الاصطلاحي للغات، والمعنى اللغوي العام لها، وبيان أن المعنى الاصطلاحي لا يجوز أبداً أن يتحكم في المعنى اللغوي العام للكلمة، بل يظل اللفظ يحمل معناه الذي يحدده السياق العام للكلام، هذا في اللغة الواحدة.

أما إذا كانت الكلمة منقولة من لغة أخرى؛ فمن العبث التحكم بدعوى أن معنى الكلمة في اللغة المنقولة منها هو نفس معناها في اللغة المنقولة إليها،

خاصة إذا كانت الكلمة موجودة في اللغتين معاً بمعنيين مختلفين تماماً.

فكيف يتحكم أهل لغة بمعناها على أهل اللغة الأخرى؟! فإنهم كثيراً ما كانوا يستعملون الألفاظ بالمعنى الاصطلاحي الخاص، أو ألفاظاً معربة عن لغة اليونان، ويريدون أن يتأولوا عليها آيات القرآن، ويحملون معاني آيات القرآن على معان الألفاظ اليونانية، وهذه المعاني الجديدة ليس لها أصل في لغة العرب.

وسوف أضع أمام القارئ نموذجاً لهذه الألفاظ؛ ليعرف إلى أي مدى كان أهل الاصطلاح يريدون تفسير الكلمة بمعناها العام بذلك المعنى الاصطلاحي أو المنقول من لغة أخرى.

فمثلاً: معنى لفظ: (الأحد، الجسم، الجوهر، الحيز، الجهة، التركيب، الحدوث، القدم)، فكل هذه الألفاظ لها معنى لغوي عام في لغة العرب، ولها معنى اصطلاحي خاص بالمتكلمين والفلاسفة، ومعظم هذه المعاني الاصطلاحية منقولة من اللغة اليونانية، وهذا في حد ذاته لا ضير منه، ولا ضرر فيه؛ لأن هذا هو شأن لغات العالم تأخذ من غيرها وتعطي، **ولكن كل الضرر أن يدَّعي البعض أن المعنى الاصطلاحي أو اليوناني لهذه الكلمات هو نفس المعنى القرآني لها.**

وهنا تكمن المشكلة! فكيف يقال: إن معنى (الجوهر والعرض)، أو معنى لفظ (الواحد) في لغة اليونان هو نفس معناه في لغة القرآن؟!

لقد فسر المتكلمون والفلاسفة لفظ (الأحد والواحد) على نفس المعنى الذي فهموه من لغة اليونان للكلمة، وقالوا: إن لفظ (الأحد)، يعني: نفي التركيب والبعضية، ونفي الصفة؛ لأن الصفة غير الموصوف، فالصفة شيء والموصوف شيء آخر، وهذا يقتضي الكثرة التي هي ضد الوحدة.

وبنوا على ذلك مذهبهم في فهم معنى التوحيد الذي ترتب عليه مذهبهم في نفي الصفات، وهذا خلاف ما عليه لغة القرآن تماماً؛ فإن لغة القرآن فيها لفظ (الأحد والواحد) يطلق على الشخص الموصوف بالصفات، كما يطلق -أيضاً- على المركب من الأبعاض، وليس في كلام العرب أن الذات الموصوفة بالصفات، لا يقال لها: أحد ولا واحد؛ لا في النفي ولا في الإثبات، والمنقول عن لغة العرب أن لفظ (الواحد والأحد) يطلق على الشخص الموصوف بالصفات والمركب من الأبعاض.

وفي القرآن الكريم: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً﴾[المدثر: 11]، ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾[النساء: 11]، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنْ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾[التوبة: 6]، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[الإخلاص: 4]، وهذا كثير الورود في القرآن.

فإذا كان لفظ (الأحد) لا يطلق على ما قامت به الصفات، ولا على شيء من الأجسام المركبة من الأغراض والجواهر؛ كما فهموا ذلك من لغة اليونان، فإنه لم يكن لهذه الآيات معنى موجود، بل لم يكن في الموجودات ما يخبر عنه

القرآن بقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[الإخلاص: ٤].

وسبب ذلك عند الفلاسفة: أنهم نقلوا معاني هذه الكلمة من الفلسفة اليونانية، وحاولوا استعمالها في حق الله بنفس المفهوم اليوناني! ونسوا أن ذلك المعنى من المعاني الاصطلاحية الخاصة بالفلاسفة، وأنها منقولة من لغة إلى لغة، ولكل لغة خصائصها في التعبير والمعنى.

وهكذا دأب الفلاسفة والمتكلمون في موقفهم من منهج السلف عموماً؛ كانوا يستعملون الألفاظ الاصطلاحية أو المنقولة من لغة أخرى، ويتحكمون بها في لغة القرآن في النفي تارة، وفي الإثبات تارة أخرى.

وما قيل في لفظ (الأحد) يقال مثله في جميع الألفاظ السابقة التي جعلوها أصولاً في النفي والإثبات، ورفضوا لأجلها الأخذ بظواهر النصوص.

وعلى نفس المنوال السابق في لفظ (الواحد والأحد) كان الفلاسفة والمتكلمون يستعملون لفظ (الجسم) في النفي والإثبات، فمن المعروف أن هذا اللفظ لم يأت في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية في حق الله -تعالى-؛ لا نفياً ولا إثباتاً.

ولفظ (الجسم) في اللغة العربية يطلق على كل ما يشغل حيزاً وله غلظ، قال الجوهري في «الصحاح»: «الجسم: الجسد، وكذلك الجسمان»، وقال الأصمعي: «الجسم والجسمان والجسد بمعنى واحد»، وقال أبو عبيدة: «تجسمت فلاناً من بين القوم، أي: اخترته لجسامته».

وفي القرآن الكريم: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾[المنافقون: ٤]، ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾[البقرة: ٢٤٧]، أي: جعله أكثرهم علماً وقوة.

هذا هو معنى (جسم) في لغة العرب وفي لغة القرآن، وعلى هذا فلا يقال للهواء في لغة القرآن: جسم، ولا يقال للنفس الخارج من الإنسان: جسم، ولا يقال للروح التي في الإنسان: جسم، ولكن الفلاسفة اصطلحوا على إطلاق لفظ (الجسم) على هذه الأشياء، وعلى غيرها من المركب من الجواهر والأعراض، أو المادة والصورة، أو الجوهر الفرد، أو القائم بنفسه...إلخ هذه المعاني الموجودة عندهم.

ومعلوم أن هذه كلها معان اصطلاحية خاصة بأهل هذه الصناعة، ولا ضير في ذلك، ولا ضرر -أيضاً- في استعمالها في حقولها المعرفية؛ لكنهم يتحكمون بها في لغة القرآن، وانتقلوا من ذلك القول بأن كل مركب من صفة وموصوف يكون جسماً، فصاروا جميعاً إلى القول بالنفي للصفات الإلهية؛ هروباً من هذا التلازم العقلي الذي هو في عالم الشهادة، وأرادوا الأخذ به في عالم الغيب في الصفات الإلهية.

وكل من نفى ما أثبته الله لنفسه وقال: إن هذا تجسيم، أو مستلزم التجسيم -بناء على هذا التلازم السابق-؛ فنفيه باطل عقلاً وشرعاً، وتسميته آيات الصفات (تجسيماً) بناءً على هذا التلازم السابق؛ فنفيه باطل عقلاً وشرعاً، وتسميته آيات الصفة (تجسيماً) تلبيس وتمويه على المسلمين؛ لأنه ليس هناك

تلازم بين إثبات الصفة وإثبات الجسمية؛ إلا عند من يشبه الله بالمخلوقين في الذات والصفات ، ولو أثبت الصفة على نحو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١] لاستقام له دينه واعتقاده.

وإذا كان غرضهم من ذلك: انتفاء النقص المنفي عن الله -تعالى- شرعاً وعقلاً؛ فيحمدون على غرضهم، لكن يبين لهم أن البحث في المعنى الاصطلاحي للجسم، وهل هو يستلزم لهذا المحذور أم لا؟ هو بحث عقلي خالص؛ كبحث الفلاسفة في مسائل الوجود والعدم، والزمان والمكان، وهذا البحث لم يرتبط به دين المسلمين، ولم ينطق به كتاب ولا سنة، بل لم يؤثر عن أحد من سلف الأمة، وليس من حق أحد أن يبتدع اسماً مجملاً؛ ليمتحن به المسلمين، ويعلق به دين المسلمين!

والمعنى الذي يقصده إن كان حقاً في ذاته؛ فيجب عليه أن يعبر عنه بالعبارة الشرعية التي لا لبس فيها، والتي يتوقف الإيمان بها على القبول أو الرفض لمعناها[1].

هذا نموذج فقط من مواقف السلف من مخالفيهم في الحوار العقلي الهادئ الذي يقوم على النظرة التحليلية للألفاظ والمعاني معاً، ويتبين منه أن الخصوم

---

(١) راجع في هذا التحليل: «دقائق التفسير الجامع لتفسير شيخ الإسلام ابن تيمية» (٦/٤٠٨-٤١٠)، جمع وتحقيق محمد السيد الجلنيد.

كانوا يشغبون على السلف بألفاظ ومعان لم يعلق عليها القرآن لا مدحاً ولا ذماً، ويحاولون أن يجعلوها ديناً يعلق عليه إيمان المسلم بربه وبصفاته.

وهذا ما عبر عنه الإمام أحمد بن حنبل في الكثير من مؤلفاته بأن مخالفيهم يحاورونهم بالألفاظ المجملة والمعاني المبهمة في النفي والإثبات، ويتكلمون بالمتشابه من الكلام ليخدعوا به جهال الناس؛ فهم يعبرون عن المعاني التي أثبتها القرآن بألفاظ غير قرآنية، وقد يكون معنى هذه الألفاظ منفيّاً وباطلاً؛ نفاه الشرع والعقل، وهم قد اصطلحوا على تلك المعاني.

فمن خاطبهم بمعاني هذه الألفاظ في لغة العرب اتهموه بالجهل وعدم الفهم! ومن خاطبهم باصطلاحهم لها فيضطر إلى أن ينفي ما أثبته القرآن، ويثبت ما نفاه القرآن!!

وهذا شأن استعمال الألفاظ المجملة والمعاني المبهمة في الخطاب.

وهذا حاصل في كل عصر، فإن الإمام أحمد بن حنبل لما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث، وألزم الإمام أحمد بالتجسيم إذا أصر على قوله بأن القرآن غير مخلوق، كان موقف الإمام أحمد منه موقفاً منهجيّاً غاية في الدقة، فلم يسلم للخصم قوله على الإطلاق، ولم يرفضه لأول وهلة، وإنما لجأ إلى تحليل الألفاظ إلى معانيها المتعددة؛ فيقبل منها ما يوافق القرآن، ويرفض منها ما يخالفه.

لقد قال له الإمام أحمد: أن هذا اللفظ -التجسيم- لا يدرى مقصود

المتكلم به، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع؛ فليس لأحد أن يلزم الناس بأن ينطقوا به، ولا بمدلوله، ولا أن يعتقدوا ذلك في ربهم، فإني لا أقول: هو جسم، ولا ليس بجسم؛ لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام.

وليست هذه الألفاظ من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه؛ لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع؛ لا هو معروف في الشرع، ولا هو معروف في العقل! وإنما في القرآن: هو أحد صمد، لم يلد ولم يولد.

فالاعتصام بألفاظ الشرع في هذه الأمور الدقيقة أكثر أماناً من غيرها؛ لأن القرآن لم يتكلم بلفظ (الجسم) لا نفياً ولا إثباتاً، والسائل يريد من نفيه نفي لازمه، وهو الصفات الثابتة في القرآن، والذي يثبته يثبت ما ترتب عليه من لوازمه مما لم يثبته القرآن.

فاستعمال هذا اللفظ بالنسبة لله نفياً وإثباتاً يلزم عنه محاذير كثيرة في النفي والإثبات؛ ولذلك لم ينزل به وحي، والأولى تركه خوفاً من لوازمه المحذورة.

وهذا الجانب التحليلي في منهج السلف قد بلغ درجة النضج والكمال في مؤلفات ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وإذا كان أصحاب القرون الأولى قد فضلوا السكوت عن محاورة الخصوم وجدالهم، إلا بذكر النص في النفي والإثبات، فإن ابن تيمية قد فضّل خوض المعركة مع كل المخالفين، متسلحاً بهذه النظرة التحليلية في منهجه التي تكشف عن مساوئ المخالفين لهم في

المنهج، وفي استعمال الألفاظ والمعاني معاً، وبين لهم أن ما معهم من معقولات لا تنهض إلى مستوى البرهان؛ فضلاً عن أن يعارضوا بها القرآن، وأن ما خدعوا به الناس من استعمال الألفاظ المجملة والمعاني المبهمة لا ينبغي السكوت عليه؛ حتى يظهر تهافتها أمام أرباب العقول.

وجعل ابن تيمية منهجه في ذلك هو تحليل الألفاظ، وتوضيح المعاني؛ حتى يتبين ما فيها من حق وباطل، وجعل الحوار معهم على مستويات ثلاث:

١ - تارة في الألفاظ.

٢ - وتارة في المعاني.

٣ - وتارة فيهما معاً.

فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد باستعمال الألفاظ؛ كما هو شأن الفلاسفة وكلامهم في العلة والمعلول والعقل الخالص، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارات الشرعية واللفظ القرآني؛ كان ذلك حسناً في توضيح المعنى الشرعي والبدعي للفظ، وما المقصود منه عند استعمال القرآن له، وعند استعمال أهل الاصطلاح له؟

وإذا لم يمكن مخاطبة هؤلاء إلا بلغاتهم ومصطلحاتهم؛ فإن بيان ضلالهم للأمة ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم ومصطلحاتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد استعمال الألفاظ، كما لو جاء جيش من الكفار إلى بلاد المسلمين ولم يمكن دفع شرهم إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من

ترك الكفار يجولون في بلاد المسلمين؛ خوفاً من التشبه بهم في لبس ثيابهم[(١)]، هذا إذا لم يمكن دفع شبهتهم إلا باستعمال ألفاظهم.

وإما إذا كان الحوار مع من تقيد بألفاظ الشرع في النفي والإثبات؛ فيقال له: إطلاق هذه الألفاظ المجملة في النفي والإثبات بدعة، في كل منها تلبيس على السامع، فيلزم معه الاستفسار والتفصيل، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات؛ لأن في إثبات هذه الألفاظ على الإطلاق خطأ، وفي نفيها على الإطلاق -أيضاً- خطأ.

ومن هنا يعرف خطأ استعمال هذه الألفاظ في النفي والإثبات؛ لأنها تشتمل على حق وباطل، ففي إثباتها إثبات للباطل، وفي نفيها نفي لما فيها من حق، وهذا شأن استعمال الألفاظ المجملة.

ويقسم ابن تيمية الخطاب مع هؤلاء إلى مقامات:

١ - فإن كان المخاطب ممن يأمر الناس بالبدعة، ويلزمهم بها، ويدعو إليها؛ كان لا بد معه من الاعتصام بالكتاب والسنة، وأن يقال له: لا نجيبك إلا إلى ما في كتاب الله وسنة رسوله من ألفاظ ومعانٍ، وهذا ما وضحه الإمام أحمد في مناظرته لعيسى بن محمد برغوث.

وأن يبين لمن هذا شأنه أن الشريعة هنا كسفينة نوح، وأن الاعتصام بها هو

---

(١) «تقريب درء تعارض العقل والنقل» (ص١٦).

سبيل النجاة.

٢- وإن كان الخطاب في مقام الدعوة إلى الله، والبيان للناس؛ فعليه أن يعتصم بالكتاب والسنة، ويدعو إلى ذلك، وله أن يتكلم مع الناس ويبين لهم الحق في مسائل الخلاف بالأقيسة العقلية والأمثال المضروبة في القرآن؛ لأن الله أمر بذلك، ويبين في كتابه بالأمثال المضروبة والأقيسة العقلية مسائل التوحيد والبعث واليوم الآخر.

ومن المعروف أن الأمثال العقلية هي أقيسة وبراهين مقدماتها صادقة؛ لأنها مأخوذة من الواقع المشاهد، والمطلوب الاعتبار بنتائجها كما يعتبر العاقل بنتيجة القياس المبني على مقدمتين صادقتين.

٣- وإذا كان المتكلم في مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل، وادعى أن العقل يعارض النصوص؛ فإنه قد يكون صاحب شبهة يحتاج إلى من يحلها ويبين له بطلانها، فإذا كان ممن يستعمل ألفاظاً مجملة ومعان مبهمة؛ فيقال له: ماذا تريد بذلك اللفظ؟ فإن أراد به حقّاً قُبِل منه، وأن أراد به باطلاً رد عليه، كأن يقول -مثلاً-: أنا أريد بنفي الجسم: نفي قيامه تعالى بنفسه، ونفي الصفات عنه، قيل له: هو قائم بنفسه، موصوف بصفاته، وأنت إذا سميت هذا (تجسيماً) لا يجوز أن أدع الحق الذي دل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول لأجل هذه الألفاظ المبتدعة التي سميته بها!

فإذا أصر المخالف على جعل هذه المعاني -الجسمية والتركيب- لازمة

للقول بإثبات الصفات، قيل له: هب أن ذلك صحيح، لكن نفيك له؛ إما أن يكون بالشرع أو بالعقل.

أما في الشرع؛ فليس فيه ذكر هذه الأسماء في حق الله لا نفياً ولا إثباتاً، ولم ينطق بها أحد من سلف الأمة ولا أئمتها في حق الله نفياً أو إثباتاً.

وأما في العقل؛ فمن المعلوم أن الأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ؛ لأن المعنى إذا كان معلوماً إثباته لم يجز نفيه لمجرد التعبير عنه بلفظ مخالف، وكذلك إذا كان المعنى معلوماً انتفاؤه بالعقل لم يجز إثباته بأي عبارة عبر بها.

ثم بين بالعقل ثبوت المعنى الذي نفاه بهذه الألفاظ الاصطلاحية، وأن الألفاظ التي ليس لها أصلٌ في الشرع لا مدحاً ولا ذماً، ولا نفياً ولا إثباتاً؛ لا يجوز أن نترك لأجلها ألفاظ الشرع ومعانيه!

وعمدة المعارضين لمنهج السلف في هذه المسائل اعتمادهم على الألفاظ المجملة، ومعارضتهم بها نصوص القرآن والسنة.

والمقام هنا ليس مقام بسط وتفصيل لهذه المسألة، ومن أراد المزيد من التفصيلات المنهجية الرائعة عند السلف؛ فليراجع مؤلفاتهم العديدة، بدلاً من أن يقرأ عنهم في كتب الخصوم[1].

---

(١) راجع -على سبيل المثال-: كتاب «الحيدة» للكناني، «الرد على الجهمية» للإمام =

٢- الجانب النقدي في منهج السلف

مما يَكشف عن أصالة المنهج السلفي، واعتزازه بدور العقل، وحسن توظيفهم له: اهتمامهم بالنظرة النقدية لمنهج المخالفين، وبيان ما في هذه المناهج المخالفة من قصور في التصور العقلي لمقدماته ونتائجه معاً.

ولقد برز هذا الجانب واضحاً في موقف السلف من منهج المتكلمين والفلاسفة كممثلين للاتجاه العقلي، وفي موقفهم من المنهج الصوفي كممثلين للاتجاه الذوقي، وكل أصحاب هذه الاتجاهات يعارضون ظاهر النص بمنهجهم بما يرونه من المعقولات، وما يجدونه من الذوقيات!

ولقد تعددت مواقف السلف لنقد منهج الفلاسفة في كثير من قضايا الأصول، وسوف أركز هنا على موقفين فقط:

الأول: نقدهم لمنهج الفلاسفة في إثبات وجود الله.

الثاني: نقدهم لمنهج الفلاسفة في إثبات الوحدانية.

ولم يكتف السلف في بيانهم لأخطاء الفلاسفة في هذين الموقفين بمجرد الرفض؛ بدعوى أن ذلك مخالف للكتاب والسنة فقط، عكس ما يشاع عنه، بل كانوا يتناولون الأصول العقلية للمنهج الفلسفي بالنقد والتحليل؛ ليبينوا ما في

= أحمد، «الإبانة عن أصول الديانة»، للإمام ابن بطة؛ خاصة الأجزاء (١٣، ١٤) الخاصة بمناظرات ابن المجاشون، مؤلفات ابن تيمية المنطقية... إلخ.

ذلك من تمويه وتزييف، ويكشفوا في الوقت نفسه عن الأصول التاريخية لمقالات الفلاسفة في هذه القضايا؛ ليبينوا أنها منقولة عن فلسفة صابئة لا دين لها، بالإضافة إلى معارضتها للأصول العقلية في حقيقتها.

دليل الممكن والواجب:

ومن المعروف أن الفلاسفة استدلوا على وجود الله بأن قسموا العالم إلى ممكن وواجب، وقالوا: إن كل ممكن لا بد له من واجب، وهذا العالم ممكن الوجود والعدم؛ فهو يحتاج في إبرازه من العدم إلى الوجود إلى واجب، وهذا الواجب هو الله، أشار إلى ذلك كل من الفارابي وابن سينا في مؤلفاتهم[(١)].

وهذه الطريقة معروفة في مؤلفات الفلاسفة جميعهم؛ بحيث لا تحتاج إلى توثيق لها؛ خاصة عند المثقف المسلم.

والسلف في نقدهم لهذا الدليل يبدأون بطرح سؤال على الفلاسفة: ما هو الممكن أولاً؟

إن الفلاسفة يُعرّفون الممكن بأنه الشيء الذي إذا نظرت إليه باعتبار ذاته لا يستحق وجوداً ولا عدماً.

وتعريف الممكن على نحو ما سبق يعني أن هناك ذاتاً في الخارج مستقلة

---

(١) راجع: «فصوص الحكم» للفارابي، ط الخانجي، (ص١٣٩)، «النجاة» (ص ٣٨٣)، «الشفا والإشارات والتنبيهات» لابن سينا، دار المعارف.

زائدة على ماهيتها العقلية، تسمى: (ممكناً)، مستقلة عن الوجود الذهني والتصور العقلي لها، وأن هذه الذات يمكن أن توصف مرة بالوجود، ومرة بالعدم، وهذا التصور مبني عند الفلاسفة على أساس أنهم يفرقون بين ماهية الشيء ووجوده، بمعنى أن ماهية الشيء مستقلة وزائدة على وجوده في الخارج.

وهذه التفرقة قد ثبت بطلانها عقلاً؛ لأن مهايا الأشياء لا تنفصل عن أعيانها في الخارج أبداً، فكيف يجعل هذا الأصل الباطل أساساً لدليلهم على وجود الله؟!

وإضافة إلى ذلك؛ فلو تصورنا أن هناك ماهية مستلزمة للوجود، وهي مع ذلك تقبل العدم تارة، والوجود تارة أخرى؛ لكان هذا التصور باطلاً؛ لأنه كيف يقال: إنها تستلزم الوجود، ومع ذلك تقبل العدم!أليس هذا تناقضاً في العقل؟!

إنها لو كانت تستلزم الوجود لامتنع عليها أن تقبل العدم، ولو جاز عليها أن تقبل العدم لما كانت تستلزم الوجود، فإثبات أحد الأمرين يلزم منه نفي الآخر ضرورة.

ومن جانب آخر؛ فإن التصور الصحيح لماهية الممكن يخالف ما قال به الفلاسفة؛ لأن الممكن هو الشيء الذي إذا نظرت إليه باعتبار ذاته فإنه لا يستحق وجوداً ولا عدماً، ولا بد له من أحدهما باعتبار غيره، والتقدير أن الممكن (وهو العالم) موجود، فيكون وجود الممكن واجباً بالغير.

ولقد ترتب على هذا التصور الخاطئ أن طرد الفلاسفة هذا الأصل في موقفهم من قضية التوحيد؛ حيث فسروا مفهوم التوحيد على نحو ما فسر به أرسطو معنى المحرك الأول للعالم(١)، فلا يجوز أن تكون لذاته مبادئ يجتمع منها واجب الوجود.

وهذه المبادئ التي يشيرون إليها هي الصفات الإلهية التي يناجي خلالها المؤمن ربه؛ حيّاً رازقاً، سميعاً بصيراً، لطيفاً... إلخ، فجعلوه مجرداً من كل صفة تجعل له وجوداً خارج الذهن والتصور العقلي، فهو معقول الذات قائمها، وقد علم أن ما هذا حكمه؛ فهو عاقل لذاته، معقول لذاته(٢).

فهم لم يفسروا وحدانية الله -تعالى- على معنى نفي الشريك في العبادة، أو نفي الشريك في الفعل والخلق، بل ذهبوا في تفسيرها إلى معنى البساطة، وعدم التركيب في ذات الله؛ فجعلوها ذاتاً مجردة عن العلائق (الصفات)، فهي عندهم ماهية بسيطة، موجودة في الذهن والتصور العقلي فقط، فيكون وجود الله عندهم قاصراً على التصور العقلي فقط، وليس له في الخارج الحسي وجود متحقق.

وهذا التصور داخل في مجال البحث في كيفية الذات الإلهية، وهو مجال

---

(١) راجع: «الإشارات» لابن سينا (٣/١٠٢-١٠٥).

(٢) راجع: «فصوص الحكم» (ص١٣٢)، «الإشارات» (٣/٥٣)، «النجاة» (٣٦٩).

فوق تصور العقل ومداركه؛ فضلاً عن أن الشرع قد سكت عن الولوج في هذا المجال؛ خوفاً من زلل العقل وضلاله.

ومن الملاحظ في موقف السلف هنا: أنهم لم يرفضوا الدليل الفلسفي لكونه مخالفاً للنص؛ كما يدعي البعض، ولكنهم حللوا مقدمات الدليل الفلسفي، وأرجعوه إلى أصوله العقلية التي يدعي الفلاسفة أنهم أهل السبق فيها، وبينوا لهم أن ما تصوروه عقلاً في الممكن ليس مسلماً لهم من جهة العقل، وأن ما بنوا عليه دليلهم في إثبات الواجب إن صح لهم فلم يصح لذوي العقول الخالية من الشبهات، وكل ما استطاعوا أن يثبتوه بدليلهم هو (الواجب العقلي) المطلق.

وهذا لا يكون إلهاً للمسلمين، وإن ارتضاه الفلاسفة إلهاً لهم، ذلك أن إله المسلمين الذي نزلت به الأديان قاطبة يحسه المسلم خارج ذاته، ويؤمن به خارج تصوره العقلي، وله حقيقة وجودية ثابتة مستقلة عن تصور العقل له، فهو حي، قيوم، قريب، خالق، رازق، محيي، مميت، ومن واقع إحساس المسلم به وبصفاته يلجأ إليه بالدعاء والاستعانة؛ رغبة ورهبة، خوفاً وطمعاً.

وعند التأمل نجد أن دليل الفلاسفة في واد، وما قصده الشرع في واد آخر!

وكان ينبغي على الفلاسفة أن يفرقوا في منهجهم بين ما يمكن أن يتصوره المرء عقلاً، وما يمكن أن يوجد في الواقع الخارجي، فليس كل ما يتصوره

الذهن ممكناً يجوز تحققه خارجاً، فهم لم يفرقوا بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، ولو تنبهوا إلى ضرورة هذه التفرقة -مع أنها واضحة في منهج السلف- لعلموا أن الوجود الذهني لا يكون إلا عامّاً ومطلقاً؛ أما في خارج الذهن فلا يكون الوجود إلا خاصّاً ومقيداً بأفراده؛ ولذلك فقد بدا الفرق شاسعاً بين مطلوب الأنبياء ومطلوب الفلاسفة.

وموقف المتكلمين لا يبتعد كثيراً عن موقف الفلاسفة من هذه القضية؛ وذلك لتقارب الأصول العقلية التي بنى عليها كل من الفريقين منهجه في الاستدلال، فكما قسم الفلاسفة الوجود إلى واجب وممكن، قسم المتكلمون العالم إلى جواهر وأعراض، وكما استدل الفلاسفة بالممكن على الواجب، كذلك استدل المتكلمون بحدوث الأعراض على حدوث الجواهر؛ وبالتالي على وجود الله.

والذي يقرأ كتب علم الكلام يجد أن هذا أصل متفق عليه فيما بينهم، فهم يقولون: العالم إما جوهر أو عرض، والأعراض حادثة، وهي ملازمة للجواهر؛ فتكون الجواهر حادثة -أيضاً-؛ لأن ما لازم الحادث يكون حادثاً، وكل حادث يحتاج إلى محدث؛ إذن العالم يحتاج إلى محدث، وهو الله.

والسلف لم يرفضوا هذا الدليل لمجرد أنه لم يرد به النص؛ كما يشاع ذلك عنهم، ولكنهم رفضوه لما فيه من قصور في التصور، وأخطاء في المنهج والبرهان، فإن من شرط البرهان الصحيح: وضوح مقدماته، ولزوم نتائجه

لهذه المقدمات، وهذا الشرط لم يتوفر في دليل الجوهر والعرض؛ لا في مقدماته ولا في نتائجه أيضاً!

فهذه المقدمات ليست بينة بنفسها في منطق العقل، وهي ليست قطعية في دلالتها، ولا يمكن التوصل إليها بطريقة القطع، فمن أين للعقل أن يستقرئ أفراد هذا العالم جواهره وأعراضه لكي يثبت أنها حادثة؟ ثم من أين للعقل أن يثبت على طريق القطع أن الجوهر حادث بحدوث الأعراض؟ أليست السماء من العالم، وهل قطع المتكلمون بحدوث أعراضها؛ كما هو الشأن في عالم الشهادة؟ ولما كانت المقدمات مشكوكاً فيها؛ فكيف تكون النتائج قطعية أو يقينية؟!

إن الدليل كلما كان أقرب إلى الفطرة، وكان واضحاً في لزوم المدلول عليه؛ كان أقرب إلى العقل، وأدل على اليقين، وهذا ما لا نجده في دليل المتكلمين؛ لطول مقدماته، وكثرة تقسيماته، وعدم التلازم بينه وبين مدلوله.

ومن جانب آخر؛ فإن هذا الدليل قد لزم عنه محاذير كثيرة، مثل: القول بفناء الجنة والنار عند الجهم، والقول بفناء حركات أهل النار الخالدين؛ كما هو مذهب العلاف من المعتزلة، والتزم لأجلها المعتزلة القول بنفي الصفات لأنهم سموها: (أعراضاً)، وقد ثبت عندهم حدوث الأعراض.

والسبب في هذه اللوازم الباطلة هو طرد المتكلمين لدليل الجوهر والعرض، وطرد مقدماته التي جعلوها أصولاً بنوا عليها مذهبهم في الإلهيات.

وفضلاً عن ذلك؛ فإن هذا الدليل لم يشر إليه نبي مرسل، ولا كتاب منزل؛ حتى يجعله المتكلمون أصلاً يبنون عليه مذهبهم في الإلهيات!

إن غاية هذا الدليل أن تتوصل به إلى إثبات حدوث العالم، وأنه يحتاج إلى محدث له، والقرآن الكريم قد أشار إلى قضية الخلق صراحة في العديد من الآيات التي ذكَّرت الإنسان بالخلق الأول، قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾[مريم: ٩]، ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾[العلق: ١]، ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾[لقمان: ١١]، ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بَل لا يُوقِنُونَ﴾[الطور: ٣٥-٣٦].

وهذا ما أسماه السلف بدليل الخلق، فهذا الدليل عقلي محسوس، وفطري قريب للعامة والخاصة، بَيِّنٌ بنفسه، والاستدلال به على المطلوب أكثر بداهة في العقول من دليل الجوهر والعرض؛ لأنه دليل جزئي معين، يدل على مطلوبه المتعين، أما دليل الجوهر والعرض فغايته أن يثبت أن كل حادث يحتاج إلى محدث، ولكن ما زال الأمر يحتاج إلى دليل آخر في تعيين هذا المحدث؛ من هو؟

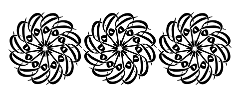
ولصعوبة الاستدلال به وعدم التلازم بين المقدمات والنتائج قال عنه أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر: «أنه لم يؤخذ عن نبي مرسل، ولا نزل به كتاب من السماء؛ فضلاً عن طول المقدمات، وعدم وضوحها في

ذاتها»[١]، ولذلك فقد قال عنه ابن رشد: «إنه يتعاصُّ على الفهم، والشك وارد على مقدماته»[٢].

والسلف هنا لم يرفضوا هذا الدليل لأنه مخالف للنص فقط، كما يتهمهم البعض بذلك؛ وإنما رفضوه لمخالفته صريح المعقول وصحيح المنقول معاً، والذين يحاولون التشنيع على السلف في هذه المواقف عليهم أن يراجعوا أنفسهم، ويقرأوا للسلف في مؤلفاتهم بروح الإنصاف، بدلاً من القول عليهم بغير علم.

ومن المفيد أن نضع أمام القارئ الكريم بعض معالم المنهج السلفي في الاستدلال، وأن اعتصامهم بأدلة القرآن كان منطلقهم الأساسي؛ لما تتميز به من خصائص عقلية ميزتها عن أدلة الفلاسفة والمتكلمين في قضايا الغيب.

وسوف نشير بإيجاز إلى أهم هذه المعالم.



(١) انظر: رسالة أصول أهل السنة والجماعة، المسماة: «رسالة أهل الثغر» لأبي الحسن الأشعري، تحقيق محمد السيد الجلنيد، ط دار اللواء بالرياض-السعودية، (الفصل الثاني).

(٢) راجع: «مناهج الأدلة في عقائد الملة» لابن رشد، ومقدمة د. محمود قاسم لكتاب «دراسات في الفلسفة الإسلامية»، ط الخامسة.

خصائص البرهان في منهج السلف

اعتصم السلف بأدلة القرآن خاصة، والدلائل النقلية بصفة عامة، ليس لمجرد كونها نقلية فقط، بل لأسباب أخرى؛ نشير إليها فيما بعد.

ويطلق الدليل النقلي على الأدلة المأخوذة من الكتاب والسنة نصّاً لا تأويلاً، وقد اشتمل الكتاب والسنة على بيان ما يحتاج إليه المسلم من معرفته بأصول الدين وفروعه.

ولقد نقل الصحابة والتابعون عن الرسول ﷺ ألفاظ القرآن ومعانيه، وبينوا دلائله، ومراد الرسول ﷺ من كل آية، يقول أبو عبد الرحمن السلمي: «كنا نتعلم العشر آيات من القرآن الكريم، ولا نتجاوزها حتى نعلم ما فيها من علم وعمل»[1]، وقيل لسلمان الفارسي: لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة؟[2] يعني: طريقة الاستنجاء.

والنصوص في بيان ذلك كثيرة جدّاً تتعذّر عن الحصر في مثل هذا المقام.

ولما نزلت الآية الكريمة: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣]، أيقن السلف أن جميع ما يتصل بالأمور الدينية صغيرها وكبيرها قد بينها الرسول أوضح بيان وأكمله، ومن هنا لم يفسحوا مجالاً لغير النقل في

---

(١) «الترغيب والترهيب»، (فضائل القرآن).

(٢) «صحيح مسلم» (١/ ٢٢٣).

الدلالة على أصول الدين، وإنما تلقوها عن الوحي باعتبارها ثوابت تلقاها الرسول عن ربه؛ ليبلغها لأمته كما سمعها.

ومما ينبغي أن نشير إليه:

١ - دلالة الكتاب والسنة لم تكن قاصرة عندهم على مجرد الإخبار بها عن الرسول المعصوم فقط؛ وإنما لأن دلالة النقل تتميز بميزتين:

الأولى: أنها خبر المعصوم عن الله -سبحانه-، ولهذا كانت دلالتها شرعية.

الثانية: أن هذا الخبر في ذاته يشير إلى دلالة عقلية متضمنة فيه، غابت عن عقول كثير من البشر، فتكون الآية أو الحديث مذكرة للإنسان بما غاب عنه من الأدلة العقلية.

ولذلك هي دلالة عقلية، وفي نفس الوقت هي شرعية؛ لأنها خبر المعصوم من الخطأ عن الله -سبحانه-، وذلك كالأمثال المضروبة في القرآن الكريم؛ التي لفت القرآن نظرنا إليها للاعتبار بها والقياس عليها، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾[الروم: ٥٨]، والأمثال المضروبة تعتبر أقيسة عقلية واقعية برهانية يقينية؛ لأنها تستند في إفادتها اليقين على الوقائع المحسوسة التي جربها السابقون أفراداً كانوا أو جماعات؛ سواء في ذلك قياس الشمول أو قياس التمثيل.

٢ - وأدلة القرآن نوعان: أدلة تتصل بأصول الدين والأمور الغيبية،

وأخرى تتصل بمسائل الفروع.

فإذا وجد الدليل النصي على مسائل الفروع امتنع الاجتهاد والرأي، وإذا غاب النص عن المسألة فقد يؤخذ فيها بقياس التماثل، أو بإجماع الصحابة، أو باجتهاد أهل الاجتهاد؛ كما هو معروف في علم أصول الفقه.

أما الأمور الإلهية والغيبية فينبغي الاقتصار فيها على ما ورد به النص، والسكوت عما سكت عنه النص، ولا يتجاوز ذلك، ولا يجوز الأخذ فيها بقياس التماثل الذي تستوي فيه جميع الأفراد، ولا بقياس الشمول الذي يستوي فيه الأصل والفرع، فإن الله ليس كمثله شيء، فلا يقاس بالناس، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية يستوي أفرادها، كما لا يجوز أن يمثل بعبده، ولا يمثل عبده به.

والأمور الغيبية التي أخبر عنها القرآن الكريم مثل: قضايا البعث والحساب؛ ليس فيها مما في الدنيا إلا الأسماء فقط حتى يؤخذ فيها بقياس الشمول أو بقياس التماثل، كما روى ابن عباس في الحديث الصحيح: «**أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر**».

من هنا رفض السلف الأخذ في المسائل الغيبية بالرأي والاجتهاد، وأوجبوا الاقتصار على ما ورد به النص الصحيح، وكان النقل عندهم أساساً لليقين في كل ما ورد فيه النقل من قضايا الأصول والفروع على سواء، ولما حاد الفلاسفة والمتكلمون عن هذا المنهج في المطالب الإلهية؛ لم يصلوا فيها إلى

اليقين، وإنما انتهوا إلى الحيرة والاضطراب، وتباينت آراؤهم، وتناقضت أقوالهم! فأثبت هذا ما نفاه غيره، وأوجب هذا ما أحاله ذاك، وسجلوا ذلك في مؤلفاتهم، معبرين عن حيرتهم، واضطراب مسالكهم! موقنين بأن منهج السلف هو أصح المناهج وأقومها.

يقول أبو عبد الله الرازي معبراً عن حيرته واضطرابه: «لقد جربت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية؛ فما وجدتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً! ووجدت أقرب الطرق: طريقة القرآن الكريم؛ أقرأ في الإثبات قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[فاطر: ١٠]، وأقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى: ١١]، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي».

ويقول الشهرستاني في مقدمته لكتاب «نهاية الإقدام» معبراً عن حيرته وحيرة المتكلمين معه في هذه المسائل: «قد أشار إليَّ مَنْ إشارته غنم، وطاعته حتم: أن أجمع له من مشكلات الأصول ما أشكل على ذوي العقول، ولعله استسمن ذا ورم ونفخ، في غير ضرم، ولعمري!

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أرَ إلا واضعاً كف جائر على ذقن أو قارعاً سن نادم».

ولعل موقف الفلاسفة والمتكلمين من قضايا إثبات وجود الله ومقارنته بمنهج القرآن في هذه القضية يوضح لنا الفرق بين أساس اليقين عند السلف وعند هؤلاء؛ فالفلاسفة والمتكلمون أخذوا بدليل الممكن والواجب، أو الجوهر والعرض؛ فلم يثبتوا ربّاً خالقاً للعالم، ولا إلهاً معبوداً يقصده المسلمون

في عبادتهم، وإنما أثبتوا واجباً عقليّاً، أو جوهراً قائماً بنفسه، وهذا لا وجود له إلا في العقل فقط، فيكون وجود الله حسب دليلهم قاصراً على وجدان العقل له فقط، عكس ما عليه أهل الملل قاطبة.

وقد وهم بعض الباحثين فظن -خطأً- أن دلالة النقل لا تكون إلا من جهة إخبار الصادق المعصوم به فقط، ونسي جهة الدلالة الأخرى التي هي أهم وأولى في مثل هذا المقام، أعني: إشارة القرآن إلى الأدلة العقلية المتضمنة في آياته -والتي نبهنا إليها فيما سبق-.

وإذا كانت جهة الدلالة الأولى تناسب من آمن برسالة محمد ﷺ، وأنه صادق فيما أخبر به؛ فإن جهة الدلالة الثانية تناسب من يشك فيها، أو من أراد أن يعمل عقله فيما جاء به الرسول ﷺ.

وقد أخطأ الرازي في هذا قديماً؛ حيث رفض دلالة النقل على أساس أن جهة دلالته متوقفة على كونه خبر المعصوم فقط، وهي نفس القضية التي يدَّعيها المخالفون في هذا العصر في زماننا، وهذا ما دعانا إلى الخوض في مثل هذه الأمور، مع علمنا بأن غيرها أولى ببذل الجهد وحشد الطاقات، ولو تنبه هؤلاء إلى جهة الدلالة الثانية -وهي جهة الدلالة العقلية- لما وقعوا في هذا الخطأ.

وقد وضع ابن تيمية كتابه «شرح أول المحصل»، بين فيه أن دلالة النص ليست متوقفة على جهة نقل المعصوم فقط، وإنما يجمع النقل في دلالته بين جهتين: كونه خبر المعصوم من جانب، وإشارته المتكررة إلى الأدلة العقلية

المتضمنة فيه من جانب آخر، كما وضع كتابه «درء تعارض العقل والنقل» لبيان تهافت الدعوى القائلة بأن دلالة النقل قد يعارضها دليل العقل، وأنه يجب تقديم العقل عند التعارض[١].

والذين يرفضون دلالة النقل في زماننا أو يتشككون فيها بنوا موقفهم هذا على أساس أن النقل قد جاء بأمور تناقض عقول الناس! وهذه الدعوى تدل على أنهم جاهلون بالنص وبحقيقة العقل معاً؛ إذ ليس كل ما يدعيه الناس عقلاً يكون صريحاً في دلالته، وليس كل ما يدعيه الناس نصّاً يكون صحيحاً في متنه أو في سنده -كما سبق توضيح ذلك-.

فَلِكَي تكون دلالة النص يقينية لا بد أن يكون النص صحيحاً في متنه وفي سنده، ولكي يكون العقل يقينيّاً لا بد أن يكون صريحاً في دلالته على المطلوب، فإذا توافر هذان الشرطان في العقل والنقل معاً استحال أن يكون بينهما تعارض أبداً، ذلك أن غاية النقل والعقل واحدة هي الوصول إلى الحق اليقين، والوسائل التي تؤدي إلى غاية واحدة لا تتعارض، وإنما تتعاضد.

وما يقال عن دلالة القرآن يقال نظيره عن دلالة الحديث؛ لأن أهل العلم بالحديث والمهتمين بعلم الرسول ﷺ، العالمين بأخباره ومقاصده اجتمع عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ﷺ ومراده ما لا يمكنهم دفعه

---

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٧-٨)، ط الهيئة العامة للكتاب.

عن قلوبهم؛ ولذلك كانوا متفقين على يقينية الدليل النقلي آية كان أو حديثاً، وذلك من غير تواطؤ ولا تشارك بالكذب، وكل ما تواتر لفظه أو لفظه ومعناه أفاد اليقين؛ كتواتر العلم بشجاعة خالد، وشعر حسان، وكرم حاتم، وعدل العمرين، وفقه الأئمة الأربعة، وطب جالينوس وأبقراط، وحكمة سقراط، ومنطق أرسطو، ونحو سيبويه.

وأهل العلم بالحديث يعلمون من مراد الرسول بكلامه، ومن مقاصده بأفعاله أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينيوس وأبقراط، وأعظم مما يعلمه الفلاسفة من حكمة سقراط ومنطق أرسطو.

وألفاظ الرسول وأفعاله منها ما هو متواتر عند العامة والخاصة، ومنه المتواتر عند الخاصة فقط، ومنه ما يعلمه بعض الناس؛ وإن كان عند البعض الآخر مجهولاً، ومنه ما هو يقيني عند البعض؛ وإن كان عند البعض ظنوناً.

وأهل الاختصاص بكل فن أو علم يتواتر عندهم في هذا الفن من أقوال سلفهم ما لا يتواتر عند غيرهم؛ ممن لم يشاركهم الاهتمام بها، أو ليس على درجتهم في العلم بها، وكذلك الفقهاء يتواتر عندهم من أقوال الأئمة الأربعة ما يجهله غيرهم، ويتواتر عند النحاة من أقوال الخليل وسيبويه، ما يجهله غيرهم، ويتواتر عند الأطباء من كلام جالينوس وأبقراط ما يجهله غيرهم.

وهذا شأن أهل كل اختصاص وفن، والناس بطبعهم أعداء ما جهلوا، فالجاهل بأقوال الرسول وأفعاله؛ والذي لم يعلم مراده من أقواله ومقاصده من

أفعاله؛ قد ينكر ما هو متواتر عند غيره، وقد ينكر وجه دلالته على المراد لجهله بذلك، وهو لا يملك دليلاً على إنكاره هذا إلا عدم علمه بدليل إثبات النص.

وجهل البعض ببيان الرسول لهذه الأمور لا يعني أبداً عدم بيان الرسول لها، بل يدل فقط على جهلهم بها.

٣- ومن خواص هذا الدليل القرآني: أنه دليل جزئي معين يدل على جزئي معين.

ودلالة الجزئي على الجزئي لا بد فيها أن يكون عين الدليل يلزم عنه عين المدلول، وهذا هو عين اليقين في كل برهان، فيكون العلم بعين الدليل موجباً العلم بعين المدلول، أما إذا كان الدليل كليّاً -مثل أدلة الفلاسفة والمتكلمين-؛ فإن مدلوله يكون أمراً كليّاً عامّاً مشتركاً بين المدلول وغيره، ويكون العلم به ليس لازماً فيه العلم بعين مدلوله، بل ينتج عن العلم بالدليل الكلي العلم بالمدلول وبغيره؛ فيقع الاشتراك حينئذٍ بين المدلول وغيره، وهذا يمنع العلم بعين المدلول، مما يبعد معه أن يفيد اليقين.

ولذلك فإن دلالة الكلي على مراده دلالة ظنية، وليست يقينية كدلالة الجزئي على الجزئي، وهذه إحدى عيوب أدلة الفلاسفة والمتكلمين فيما سبق.

فإذا قلنا -مثلاً-: إن الشمس آية وجود النهار؛ كان العلم بطلوع الشمس موجباً العلم بوجود النهار، وكما أن حلول الليل دليل على غياب الشمس؛ فإن العلم بحلول الليل يلزم عنه العلم بغياب الشمس.

كذلك أدلة القرآن الكريم على الأمور الغيبية؛ فإن الآية الجزئية هي العلامة والدليل، فيلزم عند العلم بها وجوب العلم بمدلولها، ولا يكون مدلولها حينئذٍ أمراً كليّاً ولا مشتركاً بينه وبين غيره؛ كما هو الحال في القياس، بل يكون دالاً على عين المدلول فقط، فمثلاً: آيات نبوة محمد؛ نفس العلم بها موجب للعلم بنبوة محمد لا غيره، وليست موجبة أمراً كليّاً بينه وبين غيره.

وكذلك آيات القرآن الدالة على وجود الله، مثل: آية الخلق، فإن نفس العلم يوجب العلم بعين الخالق ذاته، وليست موجبة أمراً كليّاً مشتركاً بينه وبين غيره؛ لأن الآية خاصة به هو وليست بينه وبين غيره، والعلم بكون هذه الآية المعينة تستلزم هذا المدلول المعين هو جهة الدلالة في كل دليل.

وكل دليل يقيني لا بد فيه من هذا التلازم بين عين المدلول وعين الدليل، ودون هذا التلازم لا يكون الدليل يقينيّاً، وكل آيات القرآن الكريم تكون دلالتها على مرادها من هذا النوع، وهي بذلك كانت أكثر دلالة على مطلوبها من أدلة العقل على مطلوب الوحي، كما أنها أكثر دلالة على مرادها من أدلة الفلاسفة والمتكلمين؛ ذلك أن قياس الفلاسفة ينتقل فيه الذهن من أمر كلي إلى أمر كلي آخر، أو من كلي إلى جزئي، والكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه بين المطلوب وغيره؛ لأن الكليات لا تؤدي إلى متعين.

والدليل اليقيني لا بد أن نبدأ فيه بالعلم بجزئيات الدليل المتعينة في الخارج الحسي، أولاً عن طريق الاستقراء، وما لم يكن لدينا علم يقيني

بالجزئيات أولاً؛ فلا يحصل يقين بالكليات، فإذا قلنا مثلاً:

إن كل إنسان حيوان

وكل حيوان متغذ

∴ كل إنسان متغذ.

فلا بد لكي تصبح النتيجة يقينية أن يكون لدينا علم حاصل أن محمول القضية الكلية شامل لكل أفراد الموضوع، ولا بد من معرفة جهة التلازم بين موضوع الكبرى ومحمول الصغرى؛ حتى تصح النتيجة، فإذا كان هذا لازماً للقضية المنطقية فإن منهج القرآن يختلف عن ذلك تماماً؛ حيث نجد فيه أن الآية المعينة الجزئية يلزم عنها مدلولها الجزئي المتعين، والأمور الجزئية ينتقل فيها الذهن مباشرة من المعين إلى المتعين، عكس قضايا المنطق الكلية؛ ولذلك فإن أدلة النقل أقرب إلى الفطرة، وأدل على المطلوب من الأدلة الأخرى.

وقد يرى بعض المفكرين أن حصول العلم بالقضايا الكلية في الذهن أمر بديهي وضروري، وهذا في حد ذاته حق؛ لكن ينبغي أن نعلم أن هذه الميزة لم تحصل للقضايا الكلية إلا لكونها حاصلة في جزئياتها أولاً، والعلم ببدهية القضية الجزئية أسبق إلى العقل من العلم ببدهية كلياتها.

فإن علمنا بأن محمداً رسول أسبق من علمنا بأن النبوة يمكن أن تحصل في البشر، وعلمنا بأن محمداً سيموت أسبق إلى العقل من علمنا بأن كل إنسان

يموت، وهكذا نجد أن علمنا بصدق الكليات مستمد في أساسه من علمنا بصدق جزئياتها، ولو لم يحصل لدينا علم بصدق الجزئيات أولاً لما حصل عندنا علم بصدق الكليات مطلقاً؛ ذلك أن العلم بالكلي مسبوق بالضرورة بالعلم بالجزئي.

٤- وفي منهج القرآن الكريم نجد أن دلالته على مطلوبه تبدأ من هذه النقطة الرئيسية؛ التي هي أساس المنهج التجريبي المعاصر:

حيث تبدأ بالجزئي المعين المحدد المحسوس؛ ليستدل به على مدلول جزئي متعين، وإذا كانت فيه قضايا كلية؛ فإنها تستمد صدقها من صدق جزئياتها، فهي تعتمد على الواقع الحسي لا على التصور العقلي.

وكل موجود في هذا العالم هو آية جزئية متعينة، تدل على موجدها المتعين خارج الذهن والتصور العقلي، ويمتنع عقلاً وجود هذه الآية دون موجدها المعين، وكانت أول آية نزلت من القرآن هي آية الخلق من العدم؛ حيث ذكر فيها الخلق مرتين: عامّاً بالكون كله، وخاصّاً بالإنسان وحده؛ لتشير إلى أن هذا الخلق المعين المحسوس دليل على وجود الخالق المتعين خارج المتصور العقلي المستقل بوجوده عن تصور العقل له.

ومن هنا فقد لفت القرآن نظر المسلمين في كثير من الآيات إلى قضية الخلق كدليل وجود الخالق، قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾[مريم: ٩]، ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ

نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾[الإنسان: ٢]... إلخ.

وهذا بخلاف القضايا الكلية العامة التي ينطلق منها دليل الفلاسفة والمتكلمين؛ فإنها لا تدل على أمور كلية عامة لا توجد خارج التصور العقلي أبداً.

ومما يلفت النظر حقّاً في منهج السلف: كثرة إشاراتهم إلى دقة ألفاظ القرآن، ومصطلحاته المعرفية التي هي إحدى ركائز المنهج السلفي بصفة عامة، فكانوا دائماً يفضلون استعمال المصطلح القرآني في الحوار إن وجد، ويؤكدون على ضرورة التنبيه إلى هذا الاقتران الواقع بين قضايا العقيدة في القرآن ودلائل صدقها العقلية، فما من قضية عقدية ساقها القرآن إلا وقدم بين يديها براهين صدقها القطعية في الدلالة على المطلوب، ولهذا وجدنا حرصهم الشديد على التنبيه على البراهين العقلية المتضمنة في الآيات النفسية والأفقية، وفي الأمثال التي يسوقها القرآن كقياس عقلي مأخوذ من الواقع، كما فعل ذلك القرآن في إثبات البعث والتوحيد، وإثبات صفات الكمال، ونفي صفات النقص.

والموقف المعرفي عند السلف بصفة عامة يحتاج إلى مزيد من البسط والتفصيل؛ لأن ذلك يتصل مباشرة بدفع الشبهات التي اتهمهم بها الخصوم.

وهذا يتطلب منا أن نتناول موقفهم بالتوضيح في الأمور الآتية:

١) دلالة المصطلح القرآني وأهميته.

٢) ضرورة الاعتراف بنسبية المعرفة.

٣) الفرق بين لفظي (العلم والمعرفة) في استعمال القرآن لهما.

٤) ثنائية الموقف المعرفي، وضرورة الربط بين طرفيه.

١) دلالة المصطلح القرآني:

من أهم ما تعنى به الدراسات المنهجية: تحديد معنى المصطلحات التي يدور حولها البحث؛ لأن تحديد معنى المصطلح يساعد على تضييق مسافة الخلاف بين المتحاورين، كما يوفر كثيراً من الوقت والجهد، ولعل إهمال هذه النقطة في كثير من الأبحاث والدراسات قد ساعد على اتساع دائرة الخلاف بين الفرق الإسلامية؛ فتجد الخلاف يبدو بينها شاسعاً وعميقاً، وعندما تنعم نظرك في مسألة الخلاف المعينة، وتراجع معاني المصطلحات التي يدور حولها الخلاف؛ ستجد خلافهم لفظيّاً في معظم أحواله، وستجد الفرقة المعينة أو الشخص المعين يستعمل المصطلح بمعنى، بينما يستعمله محاوره بمعنى آخر.

ومن المعروف أن الألفاظ في لغتنا العربية تتعدد معانيها وتختلف دلالتها من سياق إلى سياق، ومن موقف لغوي إلى موقف آخر، ولذلك وجدنا في كتب البلاغة العربية بحوثاً مستفيضة عن المشترك اللفظي والترادف، والخاص والعام.

وما لم ينتبه الدارس إلى أهمية تحديد معنى المصطلح؛ فإنه بذلك يعرض نفسه لأخطاء كان في غنى عنها!

ومن هذا المنطلق؛ أود أن أشير إلى أن القرآن الكريم قد استخدم مصطلحات معرفية لها دلالتها الخاصة أو المحددة بإطار السياق العام للآية؛ من حيث موضوعها وسبب نزولها، ولا يجوز نقل هذا المصطلح المعين بنفس معناه من سياق المصطلح العام إلى سياق آخر، أو نستبدله بلفظ آخر في نفس الآية، ثم ندعي أن هذا اللفظ الجديد يدل على نفس المعنى الذي يتضمنه ذلك المصطلح.

أ- ومن هذه المصطلحات المعرفية الواردة في القرآن الكريم: مصطلح (البرهان – الآية - الحجة - البينة - السلطان)، قال تعالى عن بعض معجزات موسى عليه السلام: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ﴾[القصص: ٣٢]، إشارة إلى اليد والعصا، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[البقرة: ١١١]، وذلك في مقام التحدي وعرض دلائل قدرته خلقاً، ورزقاً، وإحياء، وإماتة.

ومصطلح (البرهان) هنا -وحيث ورد ذكره في القرآن- كان مقصوداً به:

العلم اليقيني الجازم الذي لا يقبل الواقع خلافه أو نقيضه، وفي الآية الأولى إشارة إلى أن ما مع موسى عليه السلام برهان قاطع يفيد العلم اليقيني بأنه رسول من عند الله، ودلالته اليقينية مستفادة من كونه أمراً فوق مستوى العقل البشري، فالبشر لا يملك قلب حقائق الأشياء بأن يقلب العصا -وهي جماد- كائناً حيّاً، يتحرك ويأكل ما حوله.

ب- وكذلك لفظ (الآية) بمعنى: العلامة المحسوسة والمشاهدة؛ فإنها تدل على فاعلها المعين، ولقد سمي القرآن نفسه (آية وآيات)، كما سمى الكون كله: (آية وآيات)، وأودع فيه آيات كثيرة محسوسة، كما سمى دلائل النبوة: (آيات)، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً﴾[الشعراء: ١٣٩] وقال: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾[الذاريات: ٢٠] ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[الذاريات: ٢١].

ولفظ (الآية) هنا يدل على أمر جزئي معين ومحسوس، يستدل به على خالقه المتعين، ودلالة الأمر الجزئي المعين أكثر من دلالة الأمر الكلي اللامتعين، ولذلك تكرر ذكر هذا المصطلح في القرآن كثيراً، وفي كل موارده القرآنية كان يدل دلالة قاطعة على مطلوبه.

جـ- وكذلك لفظ (الحجة)، قال الله -تعالى-: ﴿تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾[الأنعام: ٨٣]، وذلك بعد أن حاجّه قومة في ربه؛ فقال لهم: ﴿أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾[الأنعام: ٨٠].

ومصطلح (الحجة) يتضمن -حيث ورد- إفحام الخصم بالدليل والبرهان القاطع الذي لا يقبل العقل الصريح خلافه، والإلزام بالحجة يكون نتيجة لموقف عام قد يستخدم فيه المحاور البرهان العقلي، وقد يستخدم فيه مخاطبة الوجدان والعقل معاً، فلا يتوقف الإلزام فيه على ذكر دليل معين يخاطب جانباً واحداً في الإنسان، بل قد يستخدم في ذلك مخاطبة الإنسان من جميع ملكاته المعرفية.

د- وكذلك لفظ (البينة)، ولفظ (سلطان) كل منهما ورد ذكره في القرآن الكريم ليدل على أن المراد به: إلزام الخصم بالبرهان القاطع على أن ما جاء به القرآن لا مرية فيه، قال تعالى: ﴿لَمْ يَكُنْ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمْ الْبَيِّنَةُ﴾[البينة: ١]، وقال -أيضاً-: ﴿إِنْ عِندَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[يونس: ٦٨].

فلفظ (سلطان) قصد به: البرهان القاطع الذي يتسلط على العقل فيلزمه بمطلوبه.

وكل هذه المصطلحات السابقة يتضمن كل منها -بالإضافة إلى الدلالة اليقينية على مطلوبها- معنى آخر يتصل بالمحاور، ولا نجد هذا المعنى في لفظ آخر سواها، هذا المعنى هو الإلزام للعقل الصريح بالإقرار بالمطلوب.

ومن الأمور اللافتة للنظر: أن القرآن لم يستعمل لفظ (الدليل) إطلاقاً في أي موقف أو محاجة كما استعمل المصطلحات السابقة! ولعل من أسباب ذلك

أن لفظ (الدليل) قد يستعمل في غير الدلالة البرهانية القاطعة، كما إذا كان الدليل جدليّاً أو ظنيّاً أو خطابيّاً؛ فهذه كلها أدلة ولكن الذي يفيد اليقين منها هو (البرهان) فقط.

ومن هنا لم نجد لفظ الدليل في القرآن مثلما وجدنا المصطلحات المعرفية السابقة؛ لأنها تدل على اليقين، ولا يفهم منها إلا العلم الجازم الدال على المطلوب دلالة يقينية لا تقبل الشك، ولا يقبل الواقع نقيضها، ولكن قد نجد المادة اللغوية في صيغة الفعل الماضي -أحياناً-؛ كما في قوله تعالى: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلاَّ دَابَّةُ الأَرْضِ﴾[سبأ: ١٤]، وقد تأتي في صيغة المضارع؛ كما في قوله: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ﴾[طه: ٤٠]؛ ولكنها في جميع مواردها جاءت مقرونة بما يفيدها اليقين الجازم.

٢) بين العلم والمعرفة:

ورد لفظ (العلم) في القرآن الكريم فيما يقرب من ثمانمئة مرة، وفي كل هذه الموارد لم نجد لفظ (العلم) بمعناه المطلق مضافاً إلى الإنسان؛ وإنما جاء مضافاً إلى الله -تعالى- في جميع موارده، فوصف الله نفسه @ بأنه (عالم، علّام، عليم)، ويعلم على سبيل الإطلاق والشمول، بينما لم يأت لفظ (العلم) مضافاً إلى الإنسان على سبيل الإطلاق؛ وإن جاء مقيداً بأنه قليل، قال تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[الإسراء: ٨٥]، وأحياناً جاء مضافاً إلى الإنسان ومقيداً

بأنه من الله، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾[النساء: ١١٣]، وأحياناً جاء مقيداً بأنه يتعلق بظواهر الأشياء فقط، قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنْ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[الروم: ٧].

أما لفظ (المعرفة) فقد ورد ذكره في القرآن الكريم مضافاً إلى الإنسان من جميع الوجوه، ولم يرد في آية واحدة مضافاً إلى الله -تعالى-؛ لا مقيداً ولا مطلقاً، فلقد أضيف لفظ (المعرفة) إلى الإنسان في آيات كثيرة، وجاء في جميعها مقروناً بعلامته وموضوعه الحسي الذي يستدل به على صدق مطلوبه، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾[الأنعام: ٢٠]، وقال تعالى: ﴿فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾[محمد: ٣٠].

وإذا تأملنا هذه الآيات نجد أن لفظ (المعرفة) قد ورد فيها مقروناً بدليله؛ حيث ذكر سبحانه أن دليل المعرفة الصادقة في الآية هو: ﴿بِسِيمَاهُمْ﴾، بمعنى: العلامات والأمارات الظاهرة والواضحة، وفي الجزء الأخير منها: لحنهم في القول، وهو أمارة محسوسة بحاسة السمع.

وإذا قارنا بين مصطلحي (العلم والمعرفة) وورودهما في القرآن الكريم نجد أن لفظ (المعرفة) اقترن في معظم موارده بأمور حسية، بينما جاء لفظ (العلم) مطلقاً عن هذا القيد، وربما يفهم من ذلك أن لفظ (المعرفة) يتعلق -حيث ورد في القرآن- بالأمور المحسوسة وبظواهر الأشياء، أما لفظ (العلم)

فيتجاوز هذه الظواهر إلى بواطن الأشياء ودقائقها.

ولعل هذا الفرق بين دلالة هذين المصطلحين في القرآن يوضح لنا الإجابة على السؤال المطروح وهو: لماذا ورد العلم المطلق في القرآن مضافاً إلى الله، ولم يضف إلى الإنسان، بينما جاءت كلمة (المعرفة) مضافة إلى الإنسان، ولم تضف إلى الله؟!

ذلك أن لفظ (العلم) يتعلق بظواهر الأشياء، ثم يتجاوزها إلى بواطنها ودقائقها، وهذا شأن العلم الإلهي، قال: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[الأنعام: ٥٩]، وقال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾[القصص: ٦٩]، وقال -أيضاً- ﴿فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾[طه: ٧].

ومن المعلوم أن وسائل الإدراك الحسية لا تتجاوز معرفتها ظواهر الأشياء، ومن هنا لم يأت في القرآن لفظ (العلم) مضافاً إلى الإنسان على سبيل الإطلاق والشمول، وإنما ورد مقيداً -كما سبق-.

أما (المعرفة) فإن القرآن قد قصر استعمالها على الظواهر المحسوسة فقط؛ ولذلك أضافها إلى الإنسان مقرونة بدليل صدقها؛ وهي الأمارات المشاهدة والمحسوسة في الشيء الذي هو موضوع المعرفة؛ لأن ذلك يناسب أدوات

الإدراك الحسية في الإنسان، بينما لم تضف إلى الله -تعالى-؛ لأن علم الله لا يقتصر على ظواهر الأشياء فقط، وإنما يتجاوزها إلى بواطنها ودقائقها.

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن لفظ (العلم) حيث ورد في القرآن فإنه يتضمن معنى المعرفة، أما لفظ (المعرفة) فلا يتضمن معنى العلم، فكل عالم هو عارف بالضرورة، وليس كل عارف عالماً.

هذا في استعمال القرآن، أما لدى المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة، وأيضاً لدى بعض الفرق الإسلامية؛ فقد نجد أن كل مدرسة تستعمل الكلمة في دلالة معينة.

فقد تتفق أو تختلف مع استعمال القرآن لها؛ وهذا أمر لا غبار عليه، ولكن الخطأ كله أن ينسحب رأي مفكر أو مدرسة، أو ينسحب معنى اصطلاحي لكلمة معينة على معنى الكلمة في القرآن الكريم؛ فيحدث الخلط، ويقع الخطأ في الشرح والتأويل.

٣) نسبية المعرفة:

ومن الأمور المتعلقة بقضية المعرفة عند السلف؛ والتي أشار إليها القرآن الكريم: ضرورة الاعتراف بنسبية هذه المعرفة؛ ذلك أن الحقائق لا تكشف عن نفسها، ولا يكتشفها العقل دفعة واحدة، بل تأتي على سبيل التدرج في الأخذ بالمقدمات الصحيحة؛ إن كانت المعرفة تتعلق بالعقليات المجردة.

وكذلك الأمر بالنسبة للأشياء المحسوسة؛ فإن وسائل الإدراك الحسية لا

تتكشف لها مهايا الأشياء ولا خصائصها إلا بعد معاناة وعمليات ذهنية، تشترك فيها الحواس والعقل معاً.

ولما كانت ملكات الإنسان متفاوتة من جانب، وهي في الشخص الواحد متدرجة ومتطورة من جانب آخر؛ كان مجال النسبية فيها كبيراً في اكتشاف حقائق الأشياء وخصائصها كمّاً وكيفاً.

وهذه قضية على جانب كبير من الأهمية في معالجة موضوع المعرفة في منهج السلف وفي القرآن؛ سواء تعلقت هذه المعرفة بعالم الغيب، أم تعلقت بعالم الشهادة؛ ذلك أن وسائل الإدراك الباطنة في الإنسان خاضعة لنفس الظروف التي تعمل في ضوئها وسائل الإدراك الحسية وبنفس الدرجة، فهي متدرجة ومتطورة في الشخص الواحد، وقد تنكشف لها الآن أمور كانت في حكم الغائب عنها من قبل، كما أنها تختلف من شخص إلى شخص آخر حسب درجة الاستعداد والصفاء القلبي.

ومن هنا نجد القرآن الكريم يرشدنا إلى هذه النسبية في المعرفة؛ حتى لا ينكر أحدنا أمراً يجهله لمجرد جهله به، ولـمَّا تعرَّف عليه بعد، بينما قد اكتشفه غيره، وأصبح عنده حقيقة واقعة لا ريب فيها، قال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[يوسف: ٧٦]، ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[الإسراء: ٨٥]، ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنْ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[الروم: ٧]، ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾[النساء: ١١٣].

وهناك العديد من الآيات الأخرى التي تشير إلى هذا التفاوت الملحوظ بين الناس في معارفهم كمّاً وكيفاً، ويستوي في ذلك الأمر عالم الشهادة وعالم الغيب.

والأخذ بهذه الحقيقة يفرض علينا مبدأً مهمّاً لا بد من اعتباره في أي حوار أو نقاش، وهو: أن عدم الوجدان للشيء أو عدم العلم به ليس دليلاً على عدم وجوده، أو كما قال علماء أصول الفقه: (عدم العلم ليس علماً بالعدم)، فلا يجوز لأحد من المتحاورين أن يجعل جهله بوجود الشيء دليلاً على عدم وجود هذا الشيء في ذاته؛ لأن الجهل بالشيء لا يلغي وجوده في نفسه، وإنما يدل على جهل القائل به فقط، وما يجهله هو قد يعلمه غيره، وما يجهله الشخص الآن قد يتاح له العلم به بعد ذلك؛ لأن الحقائق لا تنكشف للعقل دفعة واحدة -كما سبق-، بل الأمر في ذلك يتوقف على وضوح المقدمات، وصفاء الذهن، وقدرته على الاستنباط، وإدراك العلاقات بين المقدمات والنتائج والربط بينهما بأحكام الضرورة العقلية.

وعدم التنبه إلى هذه النقطة قد أوقع الدارسين في أخطاء كثيرة، وأنكروا بسبب جهلهم بها الضروريات والبدهيات!

٤) ثنائية الموقف المعرفية:

وإذا تأملنا الموقف المعرفي كما يرشدنا إليه القرآن، وكما هو عند السلف نجده متضمناً لنوع من الثنائية الضرورية الكامنة في العديد من مراحله؛ ذلك

أن أدوات المعرفة التي زود الله الإنسان بها تنبئ عن ثنائية هذه الأدوات، فهناك أدوات الحس الظاهرة، وأدوات الحس الباطنة، كما تنبئ عن ثنائية في موضوع المعرفة نفسه.

وموضوع المعرفة هنا هو الكون وما فيه، فهناك عالم الشهادة الذي تقابله أدوات الحس الظاهرة لتتعامل معه بها، وهناك عالم الغيب الذي تقابله أدوات الحس الباطنة؛ فتتعامل معه بواسطتها هي الأخرى وبمنهجها الخاص، وعند التأمل قليلاً سوف ينكشف لنا أن بين هذه الثنائية نوعاً من الارتباط الضروري؛ الذي يشبه في الكثير من جوانبه ارتباط النتائج بمقدماتها؛ ذلك أن أدوات الإدراك الباطني ترتبط بأدوات الإدراك الظاهري ارتباطاً ضرورياً؛ إذ لا يمكن للعقل أن يؤسس قضايا كلية ما لم يكن قد تعرف قبل ذلك على جزئيات هذه القضية الكلية، ومعلوم أن طريقه الوحيد إلى التعرف على هذه الجزئيات هو الحواس.

وهذا شأن كل قضية كلية؛ لا بد أن تكون مسبوقة بإدراك جزئياتها المحسوسة، وكذلك الأمر بين طرفي هذا العالم المحسوس منه والغائب؛ الذي هو موضوع المعرفة، نجد هذه الثنائية كامنة بين طرفيه، فلا يستطيع العقل أن يدرك شيئاً مما أخبر به القرآن عن عالم الغيب ما لم يكن قد أدرك سميه وشبيهه في عالم الشهادة، ولعل من هنا قال ابن عباس: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء فقط».

والارتباط بين طرفي هذه الثنائية يشبه إلى حد كبير ارتباط المقدمات بالنتائج؛ بحيث لا تستطيع إدراك النتائج ما لم تكن قد أدركت المقدمات وتيقنتها، وأدركت طبيعة العلاقة التلازمية بين هذه المقدمات ونتائجها، وهل هي علاقة ضرورية أم احتمالية؟

كذلك الأمر بالنسبة للثنائية الكامنة في الموقف المعرفي في القرآن الكريم؛ سواء تعلقت بوسائل المعرفة أو بموضوعها وهو: العالم بطرفيه المحسوس منه والغائب.

واعتبار هذه الثنائية في الموقف المعرفي على جانب كبير من الأهمية؛ فلا يجوز لأحد أن يهمل العالم الحسي ولا المعرفة الحسية؛ لأن ذلك آية للعقل ووسيلة له إلى إدراك عالم الغيب.

فإذا أحسنَّا توظيف أدوات المعرفة الظاهرة والباطنة في الكشف عن عالم الشهادة، وعن قوانينه وخصائصه، وبدئه ونهايته، وعلاقته بالخالق باعتباره آية من آيات وجوده، وبرهاناً قطعي الدلالة على خالقه؛ فإنه يستطيع العقل أن يتجاوز مرحلة الظواهر والمحسوسات إلى التساؤل على الماورائيات الغيبية، فيقيس ما غاب منها على ما شاهد؛ مع ضرورة الاحتفاظ بالفرق والمسافة المحفوظة بين خصائص العالمين.

فإذا كان من الضروريات العقلية في عالم الشهادة: أن كل فعل لا بد له من فاعل، فعلى العقل أن يثبت ذلك في عالم الغيب من منطلق الضرورة العقلية؛

وليس من منطلق النص الديني، فيدرك أن للعالم خالقاً.

وإذا كانت الضرورة العقلية تقتضي في عالم الشهادة: أن من يقدر على الفعل في المرة الأولى؛ فإنه يكون أقدر عليه في المرة الثانية، فعلى العقل أن يثبت ذلك في عالم الغيب، فيدرك أن إعادة الخلق مرة ثانية أهون على الله من الخلق الأول.

وهكذا الأمر في إثبات الغيبيات؛ يجب على العقل أن يتجاوز هذه الظواهر بعد التعرف عليها وعلى خصائصها؛ ليثبت ما وراءها مما أخبر به القرآن، ويكون بذلك قد جعل الكون وما فيه من آيات مقدمة ضرورية لإثبات ما وراءه من أمور الغيب التي أخبر بها القرآن، ودون هذه المقدمات قد يضل العقل في إثبات النتائج.

ولعل من هنا جعل القرآن الكون وما فيه آية دالة على خالقه، فأمر بالنظر فيه، والنظر إليه، كما أمر بالانتقال به من النظر فيه والنظر إليه إلى التساؤل عما رواءه؛ خلقاً وإيجاداً وحفظاً وإحياء وإماتة.

قال تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُمْ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ * أَمَّنْ جَعَلَ الأَرْضَ قَرَاراً وَجَعَلَ خِلالَهَا أَنْهَاراً وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزاً﴾[النمل: ٦٠-٦١]، ﴿أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً

بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾[النمل: ٦٣]، ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنْ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾[النمل: ٦٤].

وهذه كلها أسئلة تتعلق بالماورائيات الغيبية، فهي تنقل العقل من النظر في الظواهر والمحسوسات إلى التأمل والتساؤل عما وراءها، ثم تطلب من كل من عارض هذه الحقائق الدينية أن يدلي بدلوه، ويأتي بدليل صدقه! فتقول له: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[النمل: ٦٤]، وتقول له: ﴿قُلْ أَرُونِي الَّذِينَ أَلْحَقْتُمْ بِهِ شُرَكَاءَ﴾[سبأ: ٢٧]، ونقول له: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾[لقمان: ١١].

وفي هذا الموقف المعرفي لا ينفك عالم الغيب عن عالم الشهادة أبداً، والارتباط حاصل بينهما كارتباط المقدمات بنتائجها تماماً.

ومما يلفت النظر حقّاً: اهتمام القرآن البالغ بعالم الشهادة؛ فلقد لفت النظر إليه بالأمر بالتأمل والتدبر والاعتبار في كل جزئية منه؛ باعتبارها آية تدل على خالقها من جانب، وباعتبارها مسخرة لصالح الإنسان من جانب آخر.

ولذلك نجد الموقف المعرفي يضع الإنسان في صحبة مباشرة مع الكون من سمائه إلى أرضه، وفي صباحه ومسائه، بحيث لا يستطيع الانفلات من هذه الصحبة.

ويضع القرآن صفحة الكون كله أمام العقل ليقرأ فيها، ويقرأ منها على

قدر استطاعته؛ كما قال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[الرعد: ١٧].

ومطلوب من العقل آنذاك ألا ينكر ما يعجز عن قراءته من كلمات الله في هذا الكون؛ لأن كل شيء فيه آية تنطق بالكلمة الكونية، يدركها من تأهل لها، وينبغي ألا ينكرها من تقاصرت به الأسباب عن قراءتها.

وإذا توقف الإنسان عند النظر في مجرد الظواهر الحسية فقط، ولم يتجاوزها إلى ما وراءها؛ فقد ضاع منه نصف الطريق، وضل طريقه إلى نصف الحقيقة، وإن شئت فقل: ضاع منه الطريق بأكمله، وضل عن الحقيقة كلها؛ لأن المقدمات التي لا تؤدي إلى نتائجها تكون عقيمة لا فائدة منها!

وهذا انشطار للموقف المعرفي كله، ويترتب عليه انشطار في علاقة الإنسان بالكون وتوظيفه، وهذا ما يفعله الماديون في جميع المدارس الفلسفية؛ حيث يقصرون بحثهم على مجرد الظواهر الحسية فقط، وينكرون ما وراءها، ويدعون إنكار ما يجهلون ولا يثبتون له وجوداً أصلاً؛ بدعوى أن حواسهم لا تدركه، وهذا هو الخطأ الفادح والفاضح معاً في المنهج الذي سلكوه؛ أن يجعلوا جهلهم بالشيء دليلاً على إنكاره وعدم وجوده!

ومما هو جدير بالذكر في قضية المعرفة في القرآن: أن نعلم أن مطلوب المعرفة القرآنية من عالم الشهادة هو: معرفة مهايا الأشياء وخصائصها كمّاً وكيفاً بقدر استطاعة العقل؛ ليتحقق للإنسان توظيف هذه الأشياء وتسخيرها لعمارة

الكون؛ لأنه لا يمكن أن تتم عملية توظيف العالم وتسخيره إلا بعد اكتشاف قوانينه، ومعرفه علاقة الكائنات ببعضها كمّاً وكيفاً، وهذه إحدى وظائف الإنسان المكلف بها شرعاً؛ كما قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنْ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[هود: ٦١].

أما إذا تعلقت هذه المعرفة بعالم الغيب فلا يكون مطلوبها معرفة المهايا، ولا اكتشاف الخصائص؛ كما هو الشأن في عالم الشهادة، بل يكون المطلوب حينئذٍ: هو إثبات الوجود كما أخبر به القرآن عنها فقط؛ عن طريق قياس الغائب على الشاهد -كما سبق-.

لذلك لم تأت آية في القرآن لتأمر بالبحث في أمر غيبي، وإنما جاءت آيات القرآن كلها لتأمر بالإيمان به فقط.

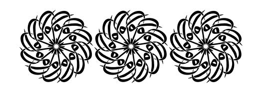
ومن الأمور المهمة هنا: أن نعلم أن طرق بناء اليقين لدى الإنسان ليست قاصرة على البرهان الفلسفي وحده، ولا على وسيلة معينة بذاتها؛ لأن الشيء الواحد قد يكون له أكثر من دليل يؤدي إليه، يجهل ذلك من يجهله، ويعلمه من يعلمه.

فمن الناس من يحصل له اليقين بمخاطبة وجدانه وقلبه، ومنهم من يحتاج في ذلك إلى مخاطبة العقل والتحاور معه؛ لأن هذه المسألة ذاتية بالدرجة الأولى وإن كان الطريق إليها -هو البرهان- لا بد أن يكون موضوعيّاً، فقد يحصل اليقين في النفس بالفطرة السليمة، ثم يأتي البرهان منبهاً للفطرة ومذكراً

لها بما استقر فيها من قبل.

واليقين لا يدور مع الدليل وجوداً وعدماً كدوران العلة مع معلولها، فقد يكون البرهان صحيحاً ولا يحصل اليقين في النفس؛ كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ * وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾[النمل: ١٣-١٤].

ومن هنا نستطيع القول بأن القرآن لم يركز على جانب معين في الإنسان ليجعله وحده دون سواه وسيلة لبناء اليقين، بل دعانا إلى اعتبار جميع الملكات الإنسانية، وعدم إهمال دور أي منها في تأسيس هذا اليقين، ثم بعد ذلك يجب مراعاة الفروق الفردية بين الأشخاص؛ فمن ينفع معه الوعظ قد لا ينفع معه الخطاب العقلي، والعكس صحيح.



أهمية اليقين في بناء العقيدة

ولقد اهتم القرآن ببناء اليقين لدى المسلم في المعرفة والاعتقاد، وجعل سلامة اليقين أساساً لمنطق المسلم في أقواله وأفعاله؛ الظاهر منها والباطن.

ولا شك أن بناء اليقين في المعرفة مقدمة ضرورية لبناء اليقين في الاعتقاد؛ سواء تعلقت هذه المعرفة بوجود شخص معين؛ كمعرفتنا أن محمداً رسول الله يقيناً، وأنه كان موجوداً في مكة، أو تعلقت بخبر مروري؛ كمعرفتنا بأقوال الرسول التشريعية، أو تعلقت بأفعال وأحداث تاريخية؛ كمعرفتنا بكيفية حج الرسول، وبغزواته، وكيف كان يدعو أهل مكة... إلخ، وقد تتعلق هذه المعرفة بوجود الأعيان في ذواتها، وأنها موجودة أو غير موجودة؛ كمعرفتنا بوجود مكة، وأن فيها الكعبة.

فموضوع المعرفة هنا هو: أعيان هذه الأشياء الماضية والمحسوسة، وتاريخها، وهذه الأعيان يمكن التثبت من وجودها بواسطة الحواس المدركة، لكن قد يكون موضوع المعرفة شيئاً لا يخضع لعامل الزمان ولا للحواس؛ فلا يصدق عليه معنى الماضي أو الحاضر أو المستقبل؛ كمعرفتنا بما سيقع من أحداث في المستقبل بناء على ما استقرأناه في الواقع من ظواهر تحمل معنى العلة والسبب لما سيقع.

والقرآن الكريم يجعل أساس اليقين في هذا اللون من المعرفة بأنواعها السابقة نابعاً من الحواس المدركة، أو واصلاً إليها بسبب ما، وما لم تكن أدلته

على قضية ما أدلة حسية مباشرة فهي تتصل بالمحسوسات بطريق غير مباشر؛ لكي تستمد منه يقينها التجريبي.

ولما كانت أهم الحواس وأكثرها فائدة في بناء المعرفة اليقينية: حاستا السمع والبصر؛ وجدنا القرآن يركز عليهما في مقامات متعددة من آياته الكريمة، وفي كل هذه المقامات كان يقدم القرآن ذكر السمع على ذكر البصر؛ نظراً لأنه أكثر شمولاً من حاسة البصر؛ فقد يتعلق بالماضي والغائب، أما البصر فلا يتعامل إلا مع المرئيات الحاضرة والمباشرة فقط؛ فلا علاقة بالماضي ولا بالمستقبل، فلا يبصر ما فات ولا ما هو آت.

وفي أول عهد الإنسان بالحياة يولد خالياً من العلم بكل شيء، لكن الله -تعالى- يمن عليه بما وهبه من حاستي السمع والبصر؛ ليحصل بهما المعرفة بالأشياء من حوله، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ﴾[النحل: ٧٨]، فنفى العلم أولاً، ثم أتى بذكر أسبابه ووسائل تحصيله من السمع والبصر والفؤاد، هذا في بداية عهد المرء بحياته.

وفي آية أخرى نجد القرآن يركز على هذه الحواس الثلاث لأهميتها، ويجعلها مناط مسؤولية المرء يوم القيامة أمام ربه، قال تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾[الإسراء: ٣٦]، فالآية اشتملت على قضيتين:

الأولى: عدم الاتباع بغير علم، وهذه جاءت في صيغة النهي.

الثانية: مسؤولية المرء عن سمعه وبصره وفؤاده، وهذا يعني تعلق المسؤولية بما تسمع حقيقة، وبما تبصر حقيقة، وبما يستقر في قلبك من يقين حقيقية.

ولقد تكرر ذكر حاستي السمع والبصر بهذا الترتيب في القرآن الكريم أكثر من عشرين مرة، وهذا يعطينا مؤشراً هامّاً لعناية القرآن بأن يكون يقين المرء بما حوله من أشياء في هذا العالم مؤسساً على ما يسمعه هو، وما يبصره هو، وما يستقر في قلبه من يقين.

وذلك كله يعطينا المؤشر الحقيقي لعناية القرآن بالمعرفة اليقينية والمجربة، ووسائل إدراكها؛ وذلك أن المدركات الحسية -سواء كانت سمعية أم بصرية- تعتبر أموراً مجربة لمن أدركها بحواسه، فإذا أخبر عنها -وجوداً أو عدماً- فإنما يخبر عما رأى بنفسه، أو عما سمع بنفسه؛ فيكون علمه بالأشياء مؤسساً على إحساسه هو بها، وليس على إحساس غيره.

ولا شك أن المعرفة المؤسسة على تجربة الشخص نفسه أوثق من غيرها، وأكثر أثراً في بناء اليقين بهذه الأشياء، وهذا ما يحرص عليه القرآن دائماً في بناء المعرفة؛ أن يكون يقينك بالأشياء مؤسساً على معرفتك أنت بالأشياء، ومن هذا المنطلق جاء خطاب القرآن في رد دعوى المشركين والمجوس حين جعلوا الملائكة إناثاً ونسبوها لله، قال تعالى مصوراً دعواهم: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ

عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾[الزخرف: ١٩]، ثم رد عليهم هذه الفرية بقوله: ﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ﴾[الزخرف: ١٩]، بمعنى: هل عاينو خلق الملائكة وشاهدوهم حتى يحكموا عليهم بذلك؟ هل رأوهم حال خلقهم؟

وهذا الاستفهام يتضمن معنى الإنكار والرفض لهذه الدعوى، والمعنى: أنهم لم يشهدوا الملائكة حال خلقهم، فكيف يشهدون على شيء لم يروه؟! ولذلك فإن دعواهم كانت كاذبة؛ لأنها لم تؤسس على معرفة يقينية.

وفي مقام آخر يضرب القرآن مثلاً لكيفية بناء المعرفة على اليقين حين يرد على افتراءات المشركين؛ فيقول عنهم: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾[الكهف: ٥١]، بمعنى: أنهم لم يشهدوا بحواسهم خلق أنفسهم، ولا خلق السموات والأرض، فكل دعواهم في ذلك ليست مؤسسة على يقين؛ ومن هنا فكل ما يبنى عليها من نتائج تكون باطلة.

ولقد تكرر في القرآن ذكر مادة (شهد، ويشهد، وشاهد، ومشهود) في مواضع كثيرة، جاءت متفرقة في سور القرآن الكريم؛ لكنها في كل مواضعها جاءت لتؤكد لنا أن شهادة المرء على شيء ما أو بشيء ما ينبغي أن تؤسس على يقين المشاهدة الحسية.

وكذلك في أمور المعاملات اليومية بين الناس، وأمور المنازعات بين المتخاصمين ينبغي أن تؤسس المعرفة فيها على يقين المشاهدة، أو التجربة

الحسية؛ سمعية كانت هذه التجربة أو بصرية.

إنني أدعو الباحثين إلى تلمس عناصر المعرفة اليقينية المؤسسة على تجارب الحواس في القرآن الكريم، وتوجيهاته وإرشاداته، أقول: المعرفة اليقينية؛ ولا أقول: المنهج التجريبي كمصطلح علمي حديث، ذلك أن المنهج التجريبي جزء من كل، وهو بناء اليقين لدى الباحث أيّاً كان نوعه، وأيّاً كان كان مجال بحثه.

إن هناك أصولاً منهجية غاب عنها جهد الباحثين، وغفل عنها عقلهم وقتاً من الزمن، في الوقت الذي أرشدنا إليها القرآن منذ خمسة عشر قرناً من الزمان، هذه الأصول ينبغي أن يتوفر للكشف عنها مجموعة من الدارسين ليجلوا غامضها، ويوضحوا ما أجمل منها في صبر وأناة؛ لأن الباحث في مجال العلوم الطبيعية لا يختلف عن الباحث في مجال العلوم الإنسانية، فكلاهما طالب للحقيقة، باحث عنها، محاول بذل جهده في الكشف عن طرائق الوصول إليها، وأكثر هذه الطرق نفعاً وأمناً هو ما يدل على المطلوب في يسر وسهوله، وهذا ما يرشدنا إليه القرآن الكريم.

والذين ينكرون صدق الدليل الذي عرف به المسلمون أن محمداً نبيّاً، وأنه جاء بالبينات من ربه، عليهم أن يسألوا أنفسهم: كيف عرفوا أن سقراط فيلسوف، وأنه ترك تراثاً رواه عنه تلاميذه من بعده؟ وكيف عرفوا أن أرسطو صاحب نظرية في المنطق، وأن كتاب «السياسة والأخلاق» صحيح النسبة

لأرسطو؟

فالطريق الذي عرف به هؤلاء ميراثهم الفلسفي عن اليونان جزء من كل؛ مما عرف به المسلمون قضايا دينهم وميراثهم النبوي من السنة المطهرة؛ مع مراعاة الفارق الكبير بين الموقفين.

وعليه فإن حرص المسلم على معرفة دينه وتوفر الدواعي لدى جيل الصحابة على تحري الدقة والضبط فيما يأخذون عن نبيهم، وينقلونه إلى الأجيال من بعدهم، لا يقاس به موقف آخر غيرهم.

وفي مقام تأسيس اليقين نجد القرآن قد أرشدنا إلى أمور عامة، ينبغي أن يتحلى بها طالب اليقين والباحث عنه:

١ - فلا ينبغي للمرء أن يقول ما لا يعلم.

ويتفرع عن هذا: ألا يقبل في عقله أموراً لم يتحقق له صدقها؛ حتى لا يؤسس اعتقاده على وهم أو خيال، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، ثم تذكر الآية بعد ذلك أسباب تحصيل العلم بقوله: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾[الإسراء: ٣٦]، وهي تحمل معنى: التحذير والإنذار كي لا يقبل المرء من المعرفة -أيّاً كان نوعها-؛ ما لم يقم عنده دليل صحيح على صدقها.

٢ - ألا يؤسس حكمه على الظن، أو يبني اعتقاده عليه؛ لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً.

ولا فرق هنا في القول المبني على الظن بين أن يكون متصلاً بعلوم الدنيا أو بعلوم الدين؛ فإن علوم الدنيا في التصور الإسلامي مكفولة بعلوم الدين، والخطأ الذي يقع فيه كثير من الناس أنهم يقصرون المحاذير الواردة في ذلك على علوم الدين فقط، وهذا تحكم لا مبرر له، وترفضه روح الإسلام ونصوصه!

فإن الظن لا ينبغي أن يؤسس عليه حكم ديني أو دنيوي؛ لأن الظن أكذب الحديث، ولقد ردّ القرآن دعوى المشركين حين زعموا أن الحياة الدنيا هي الغاية، وأنه لا بعث ولا نشور؛ فقال القرآن لهم: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[الجاثية: ٢٤]، وفي الحديث: «**إياكم والظن؛ فإن الظن أكذب الحديث**».

٣- لا يجوز أن يؤسس الحكم على الأشياء تبعاً للهوى الشخصي، أو التعصب لرأي سابق.

ذلك أن الهوى -غالباً- ما يكون متأثراً بدوافع الشخص ونزعاته، وقد يكون هواه مضاداً للحق الذي يبحث عنه.

وهذا المبدأ عام في كل قول أو فعل يصدر من الإنسان، ولا فرق في ذلك بين الفعل الديني أو الدنيوي، والقول الديني أو الدنيوي.

ومن التحكم الذي لا مبرر له: أن نقصر هذه المبادئ على الأمور الدينية

فقط، قال تعالى مخاطباً نبيه داود: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعْ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾[ص: ٢٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنْ اللَّهِ﴾[القصص: ٥٠].

وهذا كثير في القرآن الكريم وروده.

٤ - لا يجوز أن يدَّعي المرء علم ما لا يعلم؛ لأن هذا عين الكذب، ومحض الافتراء.

والفرق بين هذه القضية والقضية الأولى: أن الأولى لا يتعمد المرء فيها إدعاء العلم أو الكذب، أما هذه فإن المرء يتعمد فيها ادّعاء العلم في نفس الوقت الذي لا يعلم.

ولما نزلت الآية الكريمة: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[الإسراء: ٣٦]، قال بعض الصحابة: «أن يقول الرجل: رأيت وسمعت، وهو لم ير ولم يسمع!»، وفي الحديث: «**ويل للرجل يُري عينيه ما لم تريا!**».

٥ - ألا يستمر على رأيه إذا ظهر أنه خلاف الحق.

ذلك أن المرء قد يخطئ عن غير عمد ودون قصد منه، وبحسن نية؛ لأنه مجتهد معرض للصواب والخطأ، فإذا تبين له خطأ قوله؛ فينبغي أن يبادر إلى تركه، والإقلاع عنه، ومن المعروف في تراثنا الإسلامي أن الرجوع إلى الحق فضيلة.

٦- التأكد من صحة ما يقول أو يسمع قبل إصدار الحكم بالقبول أو الرفض.

لأن قبول الرأي أو رفضه دون فحص وتمحيص قد يؤدي إلى أخطاء كبيرة؛ ما كان لها أن تقع إذا هو تثبت من ذلك، والقرآن الكريم يأمرنا بألّا نكذب شيئاً أو نقبل شيئاً دون علم وتثبت.

ولذلك فقد نعى القرآن المشركين حين كذّبوا محمداً، وردوا ما جاء به القرآن، دون أن يتأكدوا من صحته، قال تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[يونس: ٣٩].

كما أمرنا أن نؤسس أحكامنا على اليقين الثابت؛ فقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنْ الظَّنِّ﴾[الحجرات: ١٢].

٧- التواضع وعدم المراء بالجدال الباطل.

لأن التواضع يفسح صدر صاحبه لتقبل الرأي الآخر، كما يسعفه أن يعود إلى الصواب إذا هو أخطأ، وإذا كان التكبر والغرور مذموماً بصفة عامة في ديننا الإسلامي فهو لدى العلماء أكثر مقتاً وأشد إثماً؛ لأنه يحول بين صاحبه وتقبل الحق، وكثيراً ما يوصي القرآن بقوله: ﴿فَلاَ تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾[النجم:٣٢] ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[الإسراء:٨٥].

ولا يجوز للباحث أن ينال من الرأي المخالف بالتحقير أو التهوين؛ لأنه

ربما يكون محقّاً، وأن يقف عند حدود علمه فقط، وبما أسعفته به حواسه.

هذه بعض الأصول العامة التي نبه القرآن إليها كأساس عام لبناء علم يقيني على منهج صحيح، وقد أشار العلماء إلى شروط كثيرة لا بد من توفرها فيمن يتصدى للاجتهاد؛ أسسوها على هذه الأصول الأولى التي أشار القرآن إليها.

والذي نود أن نلفت النظر إليه: أن المجتهد في العلوم الدنيوية (الباحث) لا يفترق عن المجتهد في العلوم الدينية؛ إلا من حيث طبيعة عمل كل منهما، ودائرة اختصاص كل منهما في المعرفة.

فالأول: قصر دائرة اجتهاده على علوم الدنيا المشمولة في غايتها ومقاصدها بأهداف الدين ومقاصده.

والثاني: قصر دائرة اجتهاده على علوم الدين.

ولذلك كانت الشروط المعتبرة في المجتهد في علوم الدين معتبرة -أيضاً- في المجتهد في علوم الدنيا؛ مع فارق طبيعة العلوم التي هي مجال الاجتهاد، ووسائل البحث فيها.

ولما كان تحصيل اليقين هدفاً مقصوداً لكل باحث؛ فإن القرآن الكريم قد وضع يدنا على الأسس الأولى في بناء المعرفة اليقينية، وهي الحواس، وفرع عنها بناء المعرفة بالعلوم التجريبية المختلفة، ومعلوم أن معارف العقل أصلها مؤسس على تجارب الحواس وعطائها؛ وخاصة ما يتصل منها بالعالم الحسي.

ولقد أشرنا فيما مضى إلى أن علم العقل بالقضايا الكلية مؤسس على علمه بالقضية الجزئية، وما لم نبدأ بعلم الجزئيات فلا سبيل لنا إلى العلم بالكليات، وما لم يستقر في العقل أن هذه النار المعينة محرقة؛ لا يستقر فيه أن كل نار محرقة من باب أولى، وبذلك يظهر الفرق بين اليقين الذي تفيده الآية، والدلالة النقلية، والظن الناتج عن الدلالة الفلسفية؛ فإن ما أثبته الفلاسفة بدليل الممكن والواجب وما أثبته المتكلمون بدليل الجوهر والعرض -التي أشرنا إليهما من قبل- لا حقيقة لوجوده في الخارج الحسي مطلقاً، كما أن هذا الوجود الذي أثبتوه بهذين الدليلين لا يختص بذات رب العالمين؛ لأن تصوره لا يمنع من وقوع الشركة فيه مع غيره، وهو ما ينزه عنه.

وهناك فرق جوهري آخر بين المنهجين؛ فدلالة الآية المعينة على خالقها يلزم من وجودها وجوده، لكن لا يلزم من عدمها عدمه، وليس هذا موجوداً في دليل الممكن والواجب، ولا في دليل الجوهر والعرض.

ولهذا فإن وجود المخلوقات علامة وآية على وجود خالقها؛ لكن لا يلزم من عدم هذه المخلوقات عدم خالقها؛ لأن كل دليل مستلزم مدلوله فإنه يجب طرده ولا يجب عكسه؛ بخلاف الحد الأرسطي والقضايا المنطقية ودلائل الفلاسفة[1]؛ فإن مدلولها لازم لها طرديّاً وعكسيّاً.

---

(١) «الرد على المنطقيين» (ص١٥٠).

قياس الأَوْلَى، وتطبيقاته

مما أخذ به السلف في منهجهم في الإلهيات: هذا القياس الذي يصح أن يسمى بالقياس القرآني، فهو قياس عقلي مأخوذ من إشارات القرآن الكريم في كثير من الآيات، ومن الأمثلة المضروبة فيهن.

وقد عرفه ابن تيمية بأنه «إثبات الحكم للشيء بناء على ثبوته لنظيره، أو لما للشيء أولى بالحكم منه».

وقد اعتمد السلف على هذا القياس في منهجهم في الاستدلال على كثير من القضايا الغيبية؛ فأخذوا به في إثبات الصفات لله، وفي قضية تنزيه الله عن النقص، وفي إثبات توحيد الألوهية، وإثبات المعاد.

ولقد أخذ السلف بهذا القياس من إشارات القرآن إليه في كثير من الآيات، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾[الإسراء: ٩٩]، ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾[يس: ٨١].

ففي هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لنظيره؛ لأن من خلق الشيء يكون قادراً على خلق مثله.

وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾[الأحقاف: ٣٢]، ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ

النَّاسِ﴾[غافر: ٥٧].

وفي هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لما هو أبعد في الإمكان منه؛ فإن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس، ومن يخلق ما هو أكبر في الوجود يكون قادراً على أن يخلق ما هو أقل منه من باب أولى، وأن من يخلق الشيء من العدم أول مرة فأولى به أن يكون قادراً على إعادة خلقه في المرة الثانية[1].

أ) البعث:

واستدلال القرآن على النشأة الأخرى بالنشأة الأولى، كأن يأخذ فيه بقياس الأولى.

وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنْ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً﴾[يس: ٧٨-٨٠].

ففي الآية الأخيرة قياس حذفت إحدى مقدمتيه لظهورها، والأخرى سالبة كلية، قرن معها دليلها؛ وهو المثل المضروب في قوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ...﴾[يس: ٧٨]، وهذا استفهام إنكاري متضمن للنفي، وتقدير

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٣٢).

الآية: (هذه العظام رميم)، ولا أحد يقدر على إحياء العظام الرميم؛ إذن فلا أحد يحيها.

ولكن القضية الأخيرة سالبة كلية كاذبة، ومضمونها: امتناع إحياء الرميم، فبينت الآية أن ذلك ممكن من وجوه كثيرة، فبينت أنه ممكن ببيان إمكان ما هو أبعد في الإمكان منه، وبيان قدرة الرب عليه؛ فقال: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، وقد أنشاها أولاً من التراب، ثم قال: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾؛ ليبين علمه بما تفرق من الأجزاء، أو استحال إلى عناصر أخرى.

ثم عطف على الآية مثلاً أبلغ في الدلالة من جهة ما هو أولى؛ فقال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنْ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً﴾، فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من الشجر الأخضر وهو رطب بارد، وذلك أبلغ؛ لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة؛ لأن الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة.

ولهذا فإن تسخين الماء والهواء أيسر من تسخين الطين والتراب، واليابس ضد الرطوبة، والحرارة ضد البرودة، وتكوُّن الحيوان من هذه العناصر وإعادة خلقه منها مرة ثانية أولى بالإمكان في القدرة عليه من تكوُّن النار اليابسة الحارة من الشجر الأخضر الرطب البارد، فالذي يقدر على خلق الشيء من ضده أولى به أن يكون قادراً على خلق الشيء من عناصره.

ب) الصفات:

كما أخذ السلف بقياس الأولى في قضية الصفات الإلهية وتنزيه الله عن النقائص؛ فكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق فإن الخالق أولى به، وكل ما كان نقصاً أو كان كمالاً مستلزماً لنقص فإن الخالق أولى بأن ينزه عنه.

فلقد نسب أهل الكتاب الولد لله @؛ فقالت اليهود: عزير ابن الله، وقالت النصارى: المسيح ابن الله، كما أدعت المجوس ﴿الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثاً﴾[الزخرف: ١٩]؛ فبين الله -سبحانه- أنه أولى بأن ينزه عن نسبة الولد إليه؛ خاصة أن المشتركين كانوا ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ﴾[النحل: ٦٢]، فكيف يَستحُون من إضافة البنت إليهم ويضيفونها إلى الله الخالق؟!

جـ) التوحيد:

وفي إثبات التوحيد نجد أن القرآن يجعل من قياس الأولى منهاجاً لتنزيه الله عن الشركاء عن طريق الأمثلة المضروبة، قال تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلاً مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾[الروم: ٢٨]؛ فبين @ أن مملوك الرجل لا يكون شريكاً له في ماله حتى يخافه كما يخاف نظيره؛ فكيف ينزهون المخلوق عن الشركة، ويجعلون للخالق شركاء؟ كيف ترضون أن يكون ما هو مخلوقي ومملوكي شريكاً لي يعبد ويدعى كما ادعى وأعبد، وتنزهون أنفسكم عن ذلك؟ فهل نزهتم الخالق عما نزهتم عنه المخلوق؟!

وبمثل هذا الطريق في الاستدلال كان سلف الأمة يأخذون في المطالب الإلهية، كما استعمل نحوها الإمام أحمد، ومن قبله ومن بعده أئمة الإسلام، وبمثل هذا الدليل جاء القرآن الكريم في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات وإثبات المعاد، ونحو ذلك[(١)].

فقياس الأَوْلَى هو الطريق الصحيح للبحث في الأمور الإلهية؛ لاعتماده في دلالته على الأمثلة المضروبة من الواقع الحسي، ولا يجوز أن يستعمل في ذلك قياس التمثيل الذي يستوي فيه جميع الأفراد، ولا قياس الشمول الذي يستوي فيه الأصل مع الفرع؛ لأن كل ما يختص بالذات الإلهية من صفات لا يماثله فيها غيره، ولا يستوي فيها مع غيره، بل يستعمل في ذلك قياس الأولى؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾[الروم: ٢٧].

ولما سلك الفلاسفة والمتكلمون أقيسة التماثل أو الشمول في المطالب الإلهية فقاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة، وأثبتوا حكم هذا لذاك؛ فلم يصلوا فيه إلى يقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم الاضطراب والحيرة[(٢)].

وينبهنا السلف إلى قضية مهمة في استعمال قياس الأولى؛ ذلك أنه قد نطلق الصفة وتكون مشتركة بين الخالق والمخلوق، وإذا كان المخلوق حيّاً سميعاً بصيراً؛ فمن باب أولى يكون الخالق كذلك، وهذه الصفة المشتركة حين

(١و٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٩-٣٠).

تطلق على الخالق والمخلوق فإن ذلك يكون من قبيل التواطؤ في استعمال الألفاظ، وليس معنى ذلك: اشتراكها في حقيقة الصفة.

ذلك أن كل صفة تتبع موصوفها كمالاً وجلالاً، أو نقصاً وقصوراً، والاشتراك هنا لا يكون إلا في مجرد إطلاق اللفظ، وليس هذا الإطلاق من قبيل الاشتراك في اللفظ؛ كما يدعيه البعض، ولا من قبيل الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده، لكن بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده[١]؛ كإطلاق لفظ (البياض) على الثلج الناصع البياض، وعلى ما هو أقل من ذلك كالعاج، ولفظ (الموجود) حين يطلق على الله الخالق، وعلى الإنسان المخلوق.

والأسماء المتواطئة إذا أطلقت على الخالق والمخلوق فلا بد أن يكون فيها قدر مشترك كلي وعام، وهو المعنى المطلق للّفظ، وهذا الاشتراك المعنوي لا يكون إلا في الذهن فقط، وعن طريق القدر الكلي العقلي يكون التفاضل بين الطرفين المشتركين في المعنى الواحد.

وهذا هو طريق قياس الأولى المؤدي إلى نتيجة برهانية في آيات القرآن الكريم، والتي يلزم من ثبوتها ثبوت نفس رب العالمين، وثبوت صفاته[٢].

---

(١) «الرسالة التدمرية» (١٦)، ط بيروت.

(٢) «الرد» (١٥٧).

التجربة الحسية عند السلف

ظن كثير من الدارسين أن السلف يرفضون المعرفة الحسية، ولا يأخذون بمعطيات التجربة، وهذا ظن خاطئ في أساسه، ولعل سبب هذا الخطأ عند هؤلاء الدارسين أنهم لم يفرقوا بين موقف السلف من قضايا الألوهية، وموقفهم من الأمور الحياتية الدنيوية.

فإذا كان السلف يؤمنون بأن النقل هو أساس اليقين في كل القضايا الدينية؛ فإنهم مع ذلك لا يرفضون أبداً المعارف الحسية، ولا يشكُّون في عطاء التجربة الحسية في ميادين المعرفة الأخرى، ويجعل السلف المعرفة الحسية مصدراً لليقين في الجوانب العملية، وما عداها يكون ظنيّاً؛ ما لم تثبت التجربة صدقه.

ويختلف مفهوم التجربة عند السلف عن جميع المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة؛ ذلك أن المُحَدِّثين يقصرون مفهوم التجربة على ما جربه الشخص بحواسه فقط، أما عند السلف فيتسع مفهوم التجربة ليشمل:

١) ما جربه الإنسان بعقله.

٢) أو حسه.

٣) أو عقله وحسه معاً.

٤) وما تواتر عنده؛ مما جربه غيره.

٥) وما كان داخلاً تحت قدرته في التجريب.

٦) وما لم يكن داخلاً تحت قدرته، منها: كطلوع الشمس؛ فإنه موجب انتشار الضوء، وغيابها يوجب انتشار الظلمة، وابتعادها عن الرؤوس يجلب البرد في أحد الفصول، وإذا جاء البرد تساقطت أوراق الشجر، وبرد ظاهرة الأرض، وسخن باطنها.

هذه الأمور ليست كلها داخلة تحت قدرة الإنسان، ولا هي من صنعه، ولكن كل إنسان قد جربها أثناء حياته اليومية، وخلال مشاهداته لها وملاحظاته لها فأصبحت معلومة لديه علماً ضروريّاً، وأصبح العلم بها مشتركاً بين جميع الناس؛ دون تشاعر فيما بينهم، كما أصبح العلم بها ملزماً لجميعهم.

ويعتبر الإمام ابن تيمية رائداً من رواد المعرفة التجريبية في الفكر الإسلامي؛ ذلك أنه بعد أن رفض منطق أرسطو بقضاياه الكلية، واعتبره غير موصل لليقين في الإلهيات وغيرها؛ لعدم استناده إلى الواقع الحسي في صدق قضاياه، ولأنه موغل في الصورية؛ بدأ في وضع منهج تجريبي في المعرفة يعتبر بداية طبيعية للمناهج الاستقرائية المعاصرة.

لقد اعتبر ابن تيمية التجربة طريقاً لاكتساب المعرفة اليقينية في العمليات، كما أن النقل كان عنده أساس لليقين في القضايا الدينية، وكل برهان أو استدلال في العمليات يفصل نفسه عن التجربة الحسية لا يوثق به؛ ما لم يكن موصولاً بها بسبب ما، وكل قياس ما لم يستمد صدقه من الواقع الحسي يظل ظنيّاً غير يقيني.

إلى هذا الحد كانت ثقة ابن تيمية في التجربة الصادقة، وعنده أن التجربة وحدها هي التي تؤدي إلى الكشف عن الحقيقة، كما أن تكرار التجربة الصادقة هي وسيلتنا الوحيدة لبناء القضايا الكلية في الأذهان.

واهتمام الموقف السلفي بالتجربة مستمد في الحقيقة من موقف القرآن الكريم نفسه؛ ذلك أن القرآن الكريم قد عوَّل على المعرفة التجريبية، واعتبر ماعداها ظنّاً وتخرصاً بالكذب في كثير من المواقف.

فحين أدعت المجوس أن الملائكة: ﴿الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف: ١٩]؛ رفض القرآن الكريم دعواهم الكاذبة، ورد عليهم بأنهم لم يشهدوا خلق الملائكة؛ فكيف حكموا: إناث أو ذكور؟! فقال سبحانه لهم مستنكراً هذا الادعاء الكاذب: ﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ﴾[الزخرف: ١٩]؟ والشهادة تجربة حسية بصرية؛ فمن لم يشاهد خلقهم كيف يحكم عليهم؟!

وفي موقف آخر يرد القرآن دعوى الكافرين فيقول: ﴿مَا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[الكهف: ٥١]، والشهادة المقبولة عند الله في أمور القضاء لا تكون إلا عن تجريب ومعاينة الموضوع، وأمر الله جميع المسلمين في مثل هذا الموقف أن يقيموا الشهادة لله؛ فيصفوا الواقع كما هو في نفسه، لا كما يرغبون أن يكون.

و(الشهادة والمشاهدة) ومشتقاتها ما هي إلا تجربة شخصية يعيشها المرء

فيرويها كما هي، وهذا يؤكد لنا وثاقة الصلة بين المعرفة التجريبية والموقف السلفي.

ولقد استند السلف في بناء المنهج التجريبي إلى أمرين:

الأمر الأول: أن القضية الكلية التي تشكل أساس المنطق الأرسطي تعتمد في دلالتها على القضية الجزئية المحسوسة؛ فإن كانت القضية الجزئية المحسوسة صادقة كانت القضية الكلية صادقة، وإن كانت الجزئية كاذبة كليتها كاذبة مثلها.

فأساس اليقين في القضايا الكلية مأخوذ من القضايا الجزئية؛ لأنها هي القضية المجربة.

الأمر الثاني: أن العلم بالقضايا الجزئية سابق بطبعه على العلم بالقضايا الكلية؛ فيكون العلم بالكليات حاصلاً لدينا من خلال العلم بجزئياتها، ولا فائدة بعد ذلك في تكوين القضايا الكلية؛ لأنها لا تضيف جديداً إلى معلوماتنا.

ومن هنا فقد أطلق ابن تيمية على منطق أرسطو عبارته الشهيرة: «إن هذا المنطق لا يستفيد به الذكي، ولا يحتاج إليه الغبي»[1]؛ لأنه عقيم؛ غير منتج لعلم جديد.

---

(١) «الرد» (٢٨٦).

وكانت القضية الأساسية في برهان ابن تيمية هي: القضية الجزئية التجريبية التي يستدل بها على جزئي متعين محسوس، وجهة التلازم في هذه القضية بينها وبين مدلولها الجزئي هي التي توضح لنا العلاقة بين حالات جزئية كثيرة، تندرج كلها تحت حكم كلي شامل لها ولازم لجميعها؛ بناء على التجارب الجزئية.

وتحصل هذه التجربة عند المرء تارة بنظره الحسي، وتارة باعتباره العقلي وتدبره، كحصول الأثر المعين وجوداً وعدماً مع الأثر المعين دائماً، فيرى ذلك عادة مستمرة؛ لا سيما إن شعر بالسبب المناسب، فيضم المناسب إلى الدوران بالسير والتقسيم[1]، ويكون صدق التجربة قائماً على دوران الأثر المناسب مع سببه المعين ومناسبته له.

ولكي يتحقق لنا مناسبة الأثر المعين لسببه المعين لا بد من السير والتقسيم؛ الذي يعني: نفي المزاحم، واستبقاء المناسب، بمعنى: أن نطرح الفروض الزائفة ونستبعدها من مجال اختبار التجربة، ونستبقي فقط الفرض الصحيح؛ لأنه إذا حصل الأثر مقروناً بسببين لم تكن إضافة الأثر إلى أحدهما بأولى من الآخر.

وفائدة الأخذ بمبدأ (السبر والتقسيم) هنا أنه يؤدي لنا ما يسمى عند

(١) «الرد» (٣٨٦).

المحدثين: (اختبار صحة الفروض) التي يمكن أن تكون سبباً لظاهرة ما، وبعد اختبار هذه الفروض نستبقي الصحيح منها، ونطرح الزائف.

وهذا مبدأ معمول به في الفقه وأصوله، فقد يحتج الفقهاء لحكم معين بأنه لازم عن وصف معين؛ فيقولون: إن الحكم تابع للوصف ودائر معه، وهذا لم يتم إلا بعد استبعاد جميع الأوصاف المحتملة أن تكون علة هذا الحكم؛ وذلك لا يعلم إلا بالسبر والتقسيم، فإن علة تحريم الخمر هي: الإسكار وزوال العقل؛ فوجود الإسكار من غير نبيذ العنب موجب لحكم التحريم.

وإذا كان نفي المزاحم (استبعاد الفرض الزائف) ظنيّاً كان اعتقاد العلية ظنيّاً، وإن كان قطعيّاً فإن الاعتقاد يكون قطعياً مثله، ويدخله في مجال التجريبيات للقضايا العادية؛ كقضايا الطب والطبيعيات، وإذا كانت معظم التجارب في هذه العلوم ليست من فعل الشخص نفسه؛ إلا أن صدقها لازم لمن لم يجرب، وإنكار غير المجرب لها حمق ومكابرة! فقد يعلم المرء من فعل غيره ما يحصل له العلم التجريبي، ويلزمه اعتقاده ما دام قد حصل لديه أن التجربة جربت، وأنها صادقة، وإن لم يكن لديه القدرة على التجريب بنفسه، فالتجربة هنا ليست منه؛ وإنما من فعل الغير[١].

وهذه النظرة تساعد إلى حد كبير على تقدم العلم وتطوره؛ ذلك أن كل

---

(١) «الرد» (٩٥).

إنسان لا يستطيع أن يجرب كل موضوعات المعرفة بنفسه؛ حيث لا يتسع عمره لذلك، ولا تسعفه إمكانياته، ولا بد أن يعتمد لاحق الأجيال على سابقها؛ ليبني كل جيل على ما شاده السابقون.

ولو شك الجميع في تجارب سابقيهم لما كان هناك معنى لتاريخ البشرية كله، ولا كان للاحتفاظ به فائدة، ولما حصل تقدم يذكر في تاريخ الحضارة الإنسانية وتطورها!

وتاريخ الحضارة الإنسانية يقوم في أساسه على تسجيل التجارب التي قام بها السابقون، ويضيف إليها اللاحقون.

ومن عوامل صدق التجربة: اكتشاف جهة التلازم بين الأثر والسبب، وتكرار اقتران أحدهما بالآخر؛ إما مطلقاً كاقتران وجود النهار بطلوع الشمس، أو بالشعور المناسب كاقتران زوال العقل بوجود الإسكار.

فمعرفة جهة التلازم تنشأ عن تكرار الاقتران بين الأثر والسبب في التجربة، وقد يحصل ذلك في تجربة قام بها الإنسان نفسه، أو قام بها غيره، وقد يتم في تجربة يقدر المرء على إجرائها، كما قد يتم في تجارب لا يقدر عليها، ويكون الصدق لازماً له في جميع التجارب؛ لوجود التلازم بين الظاهرة والسبب[١].

---

(١) «الرد» (٩٥).

ويشترك العقل مع الحواس في علمنا بصدق التجربة حيث نجرب بحواسنا، ونستنبط بعقولنا؛ فيتم لنا العلم بالمجربات، فإذا شاهدنا إنساناً يذبح حيواناً، وحصل الموت عند قطع الرقبة، وتكررت مشاهدتنا لمثل ذلك الموقف، تكوَّن لدينا علم كلي أن قطع الرقبة يحصل عنده الموت، وهذا العلم نشأ لدينا من مشاهدة الحواس، واستنباط العقل، فالبصر يشاهد، والعقل يربط قطع الرقبة وحصول الموت.

وجميع الناس قد علموا أن الماء يحصل معه الري، وحز الرقبة يحصل معه الموت، والضرب الشديد موجب للألم، وهذه كلها قضايا تجريبية جزئية.

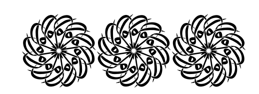
فالحس يدرك ريّاً معيَّناً، وموت شخص معين، وتألم شخص معين؛ وهذه خاصية الحواس، ويتفرد الحس بإدراك هذه القضايا الجزئية إذا ما تعلقت بشخص معين، وانحسرت القضية فيه دون غيره، فإذا أردنا تعميم هذه الحالة على كل من يحصل له ذلك؛ فإن الحس وحده لا ينهض بذلك، بل لا بد من تدخل العقل ليقوم بعملية التعميم المطلوبة على كل الحالات المماثلة.

وإذا كان قطع رقبة زيد من الناس يحصل معه موته هو؛ فهذه تجربة حسية تنهض بها الحواس، أما القول بأن كل من تقطع رقبته فإنه يحصل له الموت فهذه من عمل العقل؛ لأنه وحده الذي ينتقل بالحكم من الجزئي المتعين إلى الكلي اللامتعين.

وهذه العملية التي ينتقل فيها العقل من الجزئي إلى الكلي تسمى بقياس

الغائب على الشاهد، أي: تعميم الحكم على الحالات الغائبة المماثلة للحالة المشاهدة، وهذه الفكرة أخذ بها المناطقة المعاصرون أمثال: جون استيوران مل في قانون العلية، وغيره.

وإذا كنا نأخذ بقياس الغائب على الشاهد في التجريبيات؛ فإنه ينبغي أن نرفض الأخذ به رفضاً مطلقاً في قضايا الألوهية؛ ذلك أن مدار صدق هذا القياس في عالم الشهادة هو التماثل الموجود بين أفراده، ومدار كذب الأخذ به في عالم الغيب هو الاختلاف الكامل، وعدم التماثل بين العالمين.



وظيفة الحواس

تنقسم وظائف الحواس إلى قسمين:

١- فهناك وظائف عامة تشترك فيها جميع الحواس الظاهرة والباطنة؛ كإدراك اللذة والألم، فإن سائر الحواس تشترك في إدراك هذا النوع من المحسوسات، وهذا يمكن أن يسمى بالحس المشترك.

٢- وهناك وظائف خاصة بكل حاسة على انفرادها؛ كالبصر والسمع والشم، فالبصر يتعامل مع عالم المرئيات، والسمع يتعامل مع عالم المسموعات، والشم يتعامل مع عالم المشمومات، وهكذا بقية الحواس.

وبعض هذه الحواس يدرك عالمه بالمباشرة، والبعض الآخر لا يحتاج في ذلك إلى مباشرة محسوساته؛ فالشم والذوق واللمس حسي محض، لا تحصل به المعرفة إلا بمباشرة محسوساتها، فالثلاثة كالجنس الواحد، فالجلود -وإن اختصت باللمس- لم يدخل فيها الشم والذوق، وإن قيل: بل يدخل فيها؛ عمت الجميع، وإنما ميزت عن اللمس لاختصاصها ببعض الأعضاء، وبنوع من المدركات وهو: الطعام والروائح؛ فإن سائر البدن لا يميز بين لون ولون، ولا طعم وطعم، وريح وريح، ولكنه كله يميز بين الحار والبارد، واللين والصلب، والناعم والخشن، كما يميز بين ما يحقق له اللذة به، وما يتألم به[1].

---

(١) «الرد» (٩٧).

وتتفاضل وسائل الإدراك فيما بينها، فإن البصر يأتي في المقام الأول؛ لأنه أقوى وأكمل، ثم يليه السمع؛ لأنه أعم وأشمل[1]، والبصر في مقام الإدراك أفضل من السمع، والسمع يحصل به من العلم أكثر مما يحصل بالبصر، والسبب في ذلك راجع إلى أن الذين يسمعون عن وجود الشيء أكثر بكثير من الذين يشاهدونه، فالعلم بالسمع أكثر من العلم بالبصر، فهو أعم منه وأشمل.

وهكذا نجد أهمية المعرفة الحسية عند السلف عموماً، وفيها يتعانق العقل مع الحواس، كل يقوم بوظيفته المعينة له؛ للوصول إلى المعرفة اليقينية، فإذا عزلت التجربة نفسها عن العقل لا تفيد اليقين، وإذا أهمل العقل الأخذ بالتجربة فلا ثقة فيها.

وبذلك يمكن القول: إن جميع معارف الإنسان بعالم الشهادة مركبة من المعرفة الحسية والعقلية معاً، فتتعرف الحواس على المحسوسات، ويقوم العقل باكتشاف العلاقة بين الأثر والسبب، ويحصل له الربط بين العلة واللازم عنها؛ فيتكون لدينا العلم بالقضايا الكلية.

والعلوم العقلية في أصل نشأتها كانت تجريبية، لا يمكن فصلها عن التجربة، ولا سبيل للقول فيها باليقين؛ ما لم تكن معتمدة في أصل نشأتها على التجربة، وإلا ظلت خيالاً عقليّاً.

---

(١) «الرد» (٩٦).

فالتجربة وحدها محور الصدق والكذب في جميع العلوم؛ إذا أريد لها أن تكون يقينية، وهذا الموقف لم نجده عند أحد من السابقين غير ابن تيمية فيما أعلم.

وأهم العناصر المؤكدة لصدق التجربة أن نلاحظ ما يأتي:

١) الأخذ بمبدأ السبر والتقسيم، بمعنى: الاستدلال بثبوت أحد النقيضين عند ارتفاع الآخر، وبارتفاع أحدهما عند ثبوت نقيضه.

٢) سلامة الحواس من الموانع، فإذا سلمت الحواس وارتفعت الموانع كانت التجربة صحيحة، ونتيجتها صادقة، «فإنا لا نشك مع سلامة الحواس وارتفاع الموانع في عدم بحر من زئبق، وجبل من ذهب؛ ونحن لم نشاهده»[(١)]، وهنا نجد ابن تيمية تجريبيّاً أكثر من التجريبيين أنفسهم.

د) المتواترات:

يعتبر السلف القضايا المتواترة محصلة للعلم اليقيني إذا توافرت لها شروط صحتها؛ ذلك أنهم يعتبرون المتواترات من القضايا الجزئية التجريبية، ولذلك كان صدقها مستمداً من تجريبها، لا من شيء آخر.

وليس شرطاً في القضايا التجريبية الحسية أن يشترك في العلم بها كل الناس؛ لأنه من التحكم الذي لا مبرر له أن يدعي البعض أن الأمور التجريبية

(١) «الرد» (٤٢٩).

والمتواترات لا يصح الاحتجاج بها إلا لمن جربها فقط، ولو كان الأخذ بهذه الدعوى صحيحاً لما صح لنا أن نأخذ عن الماضي شيئاً مطلقاً، ولا كان ثقة فيما ينقل إلينا من تاريخ الأمم الماضية، ولكي نعلم شيئاً عن الماضي فلا بد لنا من الأخذ بالمتواترات منها، ولا سبيل لنا غير ذلك.

وتختلف المتواترات فيما بينها؛ فمنها ما هو عام يشترك فيه جمهور كبير من الناس، ومنه ما هو خاص يتفرد بالعلم به شخص معين أو مجموعة قليلة من الناس، وليس من الضروري إشراك جميع الناس في تجارب هذا الفرد للعلم بصدق تجربته، فما يشعر به الإنسان من إحساسات باطنية؛ كإحساسه بالجوع والعطش واللذة والألم لا يشترك معه غيره في نفس التجربة؛ ولكنهم قد يشتركون في الإحساس بالنوع.

وهناك مظاهر يشترك في العلم بها جمع كبير من الناس؛ كاشتراك أهل مصر في رؤية النيل والهرم، واشتراك أهل الحجاز في رؤية الكعبة، واشتراك الناس جميعاً في رؤية الشمس والقمر، فما يصدق على العلم بالأشياء المحسوسة المشتركة بين جميع الناس يصدق على الأشياء المعلومة بالتواتر من تجارب الآخرين؛ كعلم المسلمين جميعاً بوجود مكة، وأن بها الكعبة، وأن الحجر الأسود في ركن الكعبة، وكالعلم بوجود البحار والمحيطات والأنبياء السابقين، فإن مشاهدة هذه الأشياء لم تتوفر لجميع الناس، ولكن توفرت لبعضهم، ومع ذلك فإن العلم بها لازم لجميعهم، وإنكارها من البعض لعدم

رؤيتهم لها حمق!

كما أن خبر الأنبياء قد تواتر نقله كما تواتر نقل أخبار قدماء الأطباء والحكماء؛ فإن خبر هؤلاء قد تواتر نقله إلى الناس عامة، ولا حاجة إلى إقامة الدليل أو البرهنة على وجودهم لكل أحد[١].

ومن الخطأ أن يقتصر العلم بالمجربات والمتواترات على من جربها فقط؛ لأن الأمور المجربة قد يحصل فيها اشتراك واختصاص -كما سبق-.

وقد يكون الاشتراك في عين الشيء المجرب، وقد يكون في نوعه، فالناس جميعاً يشتركون في رؤية الشمس والعلم بحصول الليل عند غياب الشمس... إلخ؛ وهذا اشتراك في عين المعلوم، كما يشترك جميع الناس في الإحساس بالجوع والعطش واللذة والألم، وهذا اشتراك في إدراك النوع وليس إدراك العين، فإن الجوع المعين الذي ذاقه هذا غير الجوع المعين الذي ذاقه هذا، فكل إنسان يذوق ما في باطنه هو، ولكن يشترك هو وغيره في معرفة ذلك النوع وإدراكه.

وكذلك يشترك أهل كل مدينة ما في سماع رعد معين، أو رؤية برق معين، ولكن الناس جميعاً قد يشتركون في رؤية هذا النوع وسماعه، فالرعد الذي يحصل في زمان ومكان معين غير الذي يحصل في زمان آخر[٢].

---

(١) «الرد» (٩٢).

(٢) «الرد» (٩٨).

وهناك عدد من الأشياء المحسوسة لبعض الناس والموجودة في أماكن أخرى؛ كبعض الحيوانات والنباتات التي توجد في أماكن معينة ولا توجد في غيرها، وهذه الأشياء المحسوسة تكون معروفة ومجربة لأهل هذه الأماكن، وغير مجربة لمن لم يكن من أهل هذه الأماكن، ثم يكون العلم بوجود هذه الأشياء لازماً لغير المجربين والمشاهدين لها؛ عن طريق نقل الخبر إليهم، وتواتره جيلاً بعد جيل، وعِلْمُ مَنْ لم يشاهد ولم يعاين لا يقل في يقينه عن علم من رأى وشاهد، وعدم رؤيته لها لا يكون دليلاً على عدم وجودها؛ إذ من المعروف أن عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم الوجدان ليس نفياً للوجود.

والذين يشكون في المتواترات أو ينكرونها لم يكن لديهم علم بها، وعدم علمهم بها ليس علماً بعدمها، ولا بعدم علم غيرهم لها، فليس لدى الفيلسوف ومنكري خبر الأنبياء دليل عقلي على نفي خبرهم، وغاية ما معهم أنه ليس في صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات، وهذا في حد ذاته لا يفيد إلا عدم علمهم بها، ويدل على الجهل المطبق بهذه الصناعة، لكن لا يفيد أبداً العلم بعدمها[(١)].

ويدافع السلف عن إفادة المتواترات لليقين كجزء من منهجهم العام في دفاعهم عن النصوص الدينية؛ فإذا ثبت صحة النقل كان قطعي الثبوت،

(١) «الرد» (١٠٠).

ويعتبر إنكار المتواترات أصلاً من أصول الإلحاد والكفر.

والمنقول عن الأنبياء بالتواتر كالمعجزات وغيرها صحيح لا شك فيه، وإذا قال أحد من الناس: إن هذا لم يتواتر عندي، فلا تقوم به الحجة عليه، فيقال له: اسمع كما سمع غيرك، وحينئذٍ يحصل لك ما حصل لهم من العلم[١].

ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة ما يعلمه أهل الحديث من الأخبار والآثار النبوية؛ فإن هؤلاء يقولون: إن هذه الأخبار غير معلومة لنا، كما يقول بعض الكفار: إن معجزات الأنبياء غير معلومة لنا، وهؤلاء تقوم الحجة عليهم؛ سواء تواتر الخبر عندهم أم لم يتواتر[٢].

وينبغي أن نفرق بين نوعين من التواتر؛ فهناك متواترات عادية لا ترقى في يقينها إلى مستوى التجربة الحسية؛ لاحتمال تطرق الخلل إليها لعدم الاهتمام بها، أو لوجود الصارف عنها، وهناك متواترات خاصة؛ كتواتر أخبار الأنبياء، فإن هذا لا يرقى شك إليه؛ لوجود الدافع القوي وامتناع الصارف عند أهل الاختصاص.

وقد تتعرض التجربة للفساد، وقد تتعرض الحواس للخطأ، أما

---

(١) «الرد» (٩٩).

(٢) «الرد» (٩٩).

المتواترات الدينية فلا يرقى شك إليها ما دامت قد توافر لها شروط صحتها متناً وسنداً.

وهناك نوع من التواتر يسميه ابن تيمية: (القضايا المشهورة)؛ كتواتر العلم بحسن العدل والصدق والأمانة والوفاء، وقبح الظلم والغدر والخيانة، فالعلم بصدق هذه القضايا وأمثالها من القيم الثابتة أشهر عند الناس من العلم بالمجربات الخاصة والعامة؛ لأن هذه القضايا قد جربها الإنسان جيلاً بعد جيل، واستقرت في ضميره، وأصبحت جزءاً من كيانه.

وكما فُطر الإنسان على الشعور باللذة الحسية عند تناول الطعام فقد فُطر على الشعور باللذة الروحية عند ممارسته العدالة والصدق.

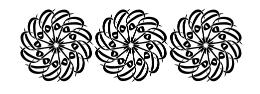
وعلم الناس بهذه المتواترات المشهورة أعظم من علمهم بقضايا الطب والطبيعيات؛ مع أن جميعهم لم يجربها، وكلهم يؤمن بها، ومِنَ التحكُّمِ القولُ بيقينية التجربة، ورفض القول بيقينية هذه القضايا المشهورة؛ ذلك أن القضايا المشهورة قد جربت أكثر من غيرها فصارت أشهر منها، وإذا كانت القضايا المشهورة عامة وكلية إلا أن جزئياتها قد جربت في العالم أكثر من جزئيات غيرها، وصدق جزئياتها متحقق عن جزئيات غيرها[1].

والعلم بهذه القيم الثابتة أولى في نفوس الناس بخلاف العلم بالمجربات

---

(١) «الرد» (٤٢٠).

الجزئية، ورغبة النفس في قبولها أقوى من قبول غيرها، ودواعي الإيمان بها أثبت من المجربات والمتواترات الخاصة ببعض الأمم دون بعض، فتجارب الأمم قد تكون محصورة في نطاق معين، أما هذه القيم فإن العلم بها غير محصور في أمة واحدة بعينها، بل هو عام في جميع الأمم[1].



(١) «الرد» (٤٢٩).

السلفية المعاصرة، وضرورة النقد الذاتي

إن محاسبة النفس وبيان أخطائها مطلب شرعي، وضرورة تاريخية؛ لإصلاح المسيرة على مستوى الفرد والأمة، وفي نفس الوقت هي من لوازم المنهج الصحيح، والمراجعة الذاتية لاكتشاف مواطن الخلل لدى المعاصرين في المنهج، والزلل في المسيرة، والخطأ في التصور والأحكام.

إن هذا مطلب حيوي في مسيرة كل فرد، وفي حياة كل أمة.

وفي عصرنا هذا أصبح ذلك ضرورة ملحة؛ لاكتشاف ذواتنا، وتحديد معالم هويتنا كأمة ذات رسالة، كانت تحمل في يدها معالم الطريق الصحيح للبشرية يوماً، ثم بدأت المسيرة في الانحدار حتى أصبحت في واقعها المعاصر خارج التاريخ، وتعيش على هامش أحداثه!

وإذا كان واقع المسلمين -كما يراه المحللون- يدعو إلى اليأس أكثر مما يدعو إلى الأمل؛ فإن ذلك لا يعني أن يحملنا على القنوط من استرداد دورنا الحضاري والريادي.

ولكن السؤال من أين نبدأ؟!

إن علل الداخل وأمراضه ربما كانت في الكثير من جوانبها أكثر صعوبة من مواجهة العلل الوافدة من الخارج وتحدياته، وهذا من وجهة نظرنا يجعل النظرة أكثر قتامة، والموقف أكثر صعوبة؛ وذلك لكثرة هذه العلل، وتشعب

مصادرها، وعدم قدرة الذات على مواجهتها بشجاعة، وفقدان الحس بها في كثير من الأحيان وعلى كثير من الأصعدة.

إننا نحتاج في كثير من جوانب حياتنا إلى إحياء الحس الديني بمشكلات واقعنا، وامتلاك الشجاعة ووسائل المواجهة بكشف عيوب ذواتنا؛ إن كنا نحمل لهذا الدين ولاء، ولهذه الأمة انتماء، ولا ينبغي أن تضيع هذه الحقيقة بين ضجيج الشعارات المعلنة في كل الجبهات، ومن بينها: السلفية المعاصرة.

نحن في حاجة إلى وقفة مع النفس -أيها السادة!- لاكتشاف موقع الأقدام، وأين هي قرباً أو بعداً من المنهج السلفي؛ الذي كان نقيّاً وردي اللون، زكي الرائحة في عهد الرواد الأوائل.

وقفة مع الذات؛ نكشف خلالها أين نحن من فقه النصوص التي تتكرر على الألسنة؛ مع عدم الفهم الصحيح لها؛ لا فقهاً، ولا تنزيلاً لها على الواقع المعاش، أخذاً بمنهج سلفنا الذين فقهوا النصوص، وأنزلوها منزلها الصحيح على أحداث عصرهم.

وقفة مع التراث؛ نكتشف خلالها ما يدعو إليه ديننا الحنيف من فقه الأولويات، وحكمه التدرج في التشريع؛ مع ضرورة الأخذ به حتى لا نضيع العمر والجهد في صراع حول أمور قد لا ترقى في حكمها الشرعي إلى مستوى المندوبات، وتضيع منا في زحمة هذا الصراع فرائض وواجبات نحن أحوج ما نكون إلى إحيائها والإحساس بها في نفوس المسلمين، إن كنا حريصين على

الانتماء لمنهج السلف!

نعم؛ لا بد من وقفة مع الذات نكتشف خلالها مواقفنا من هذه القضايا الثلاث:

١ - فقه الواقع، ومشكلاته، وأين نحن منها.

٢ - فقه النص، وكيفية تنزيله على مشكلات العصر وقضاياه؛ على مستوى الفرد والجماعة.

٣ - فقه الأولويات؛ حتى لا نضيع واجبات وفرائض في حلبة الصراع حول المندوبات والأخذ بالأولى.

إن هذه المنطلقات الثلاث ينبغي أن تكون أساساً جوهريّاً لمحاسبة النفس، وإعادة ترتيب الأوراق؛ حتى نحسن التعامل مع الواقع وقضاياه، ولاستعادة الثقة بنا من جديد.

إن تهميش الأمة الإسلامية بهذا الحجم الذي تعيشه في واقعنا المعاصر، وإخراجها كلية من حركة التاريخ؛ لم يكن السبب في ذلك -من وجهة نظرنا- كامناً في قوة الغير، بقدر ما هو متأصل في ضعفنا، وخور الذات، وليس السبب كامناً في صلابة الغير، بقدر ما هو كامن في الوهن الذي أصابنا.

إن قابلية الأمة نفسيّاً لئن تخرج من مسار التاريخ، وتعيش على هامشه وهو أس الداء الذي أصابنا، والذي نحتاج إلى تعاون أصحاب الرأي والفكر في الكشف عن أسبابه الذاتية داخل مجتمعاتنا؛ لنعرف كيف تحولت التربية

الإسلامية التي كانت عصية على كل من أرادها بسوء! كيف تحولت إلى أرض أشبه بالقيعان، صالحة لئن ينبت فيها كل فكر مسموم، ورأي محموم، وتعيش في أوديتها غربان التخريب والدمار؟!

إن فهم الحاضر وأسباب علله هو المنطلق الصحيح لبناء المستقبل الذي نستشرف خلاله إعادة المسيرة، واستعادة الثقة بالنفس، وإنَّ تقويم الواقع بمنهج السلف لا يتم بصورة منهجية إلا من خلال هذه المنطلقات الثلاث -التي أشرنا إليها-:

- فقه الواقع، وأبعاده.
- فقه النص، وسياقاته.
- فقه الأولويات، وضوابطه.

إن واقع المسلم مزدحم بالمشكلات التي تحتاج إلى مزيد من الحكمة في التعامل معها بفقه النصوص قبل إصدار الأحكام، وبفقه الواقع قبل استعمال القياس، وبفقه الأولويات قبل الاحتكام إلى الرأي والمذهب.

إننا في حاجة إلى رجال أصول يعيدون لمبدأ الاجتهاد حيويته ونضارته من جديد، يعيدون صياغة الواقع وضبطه على القواعد الكلية لعلم أصول الفقه، أكثر من حاجتنا إلى علماء في الفروع؛ يحللون ويحرمون، ويفسقون ويبدعون بنصوص يحفظونها، ولا يفقهون لها معنى في معظم الأحيان!

والمنهج السلفي هو القادر على الاضطلاع بهذا العبء الضخم؛ لأنه

وحده يمتلك عصمة المرجع والمنطلق، ولأنه ينطلق من ثوابت معصومة شكلتها آيات الوحي وأحاديثه، وجعلت منه المرجع الثابت الذي لا يقبل الاحتواء المذهبي، ولا الإلغاز العقلي، أو المحو التاريخي.

إن على السلفية المعاصرة النهوض أولاً بمراجعة الذات، وأين موقعها صواباً وخطأً من قواعد المنهج السلفي نفسه، في جوانبه الاجتماعية والثقافية والتربوية؟

إن نمط الحياة المعاصرة يحتاج إلى رؤية واضحة المعالم لهذه الجوانب الثلاث في هذا المنهج، وهي واضحة جلية لا تحتاج إلى عناء كبير!

نعم حاجتنا الآن ضرورية إلى الكشف عن الجوانب التربوية والاجتماعية في هذا المنهج السلفي، أكثر من الجوانب الأخرى التي ركز عليها الكثيرون، وباتت مكررة؛ وليس فيها من الجديد شيء.

وكثيراً ما أتساءل: لماذا يهمل السلفيون الكشف عن هذه الجوانب المضيئة؟ ولماذا الإصرار على التوقف عند قضايا العقيدة فقط، وعند بعض مسائلها فقط؟

هل مشكلة المسلم المعاصر هي: التعرف على المشكلات المثارة حول قضية الذات والصفات بمناسبة وغير مناسبة؟

هل مشكلة حياته اليومية -الآن- هو تأويل الصفات أو عدم تأويلها؟!

هل المسلم العامي -الآن- بحاجة إلى بعث الخلافات التاريخية القديمة

حول هذه القضايا من جديد؟!

إن إثارة هذه المشكلات دليل على أن أصحابها يعيشون خارج العصر ومشكلاته!!

إن مشكلة المسلم المعاصر -الآن- هي: أن يكون أو لا يكون، وإذا سمح له بالوجود؛ فلا بد أن يكون خارج الملعب!

مشكلتنا المعاصرة هي: قضية الوجود، أو العدم؛ جملة وتفصيلاً.

إن هناك اتفاقاً سكوتيّاً على السطو على تاريخ أمتنا، واستلاب حاضرها، وضياع مستقبلها؛ أحياناً بمنطق الصاروخ والدبابة، وأحياناً بمنطق التزييف والتزوير، فأين أنصار المنهج السلفي مما يجري حولهم؟!

إنهم يتركون ذلك كله، وينزوون في المساجد الصغيرة ليتشاوروا فيما بينهم حول مسائل الخلاف في أمور هامشية! ينبغي أن يعلموا أن وقت المسلم أغلى من أن يُضيّع فيها! إنهم يضيعون بسببها أصولاً وكليات، هي من لوازم عصرهم.

وهذا كله بسبب غيابهم عن الواقع وفقهه، وبسبب غياب فقه الأولويات عنهم، مع أن تحصيل العلم بفقه الواقع وفقه الأولويات مقدم شرعاً على ما يشغلون أنفسهم به من خلافات هامشية تسببت في قطع صلة الرحم بين الكثيرين!

ولقد تأملت معظم المسائل التي يثور بسببها الخلاف بين المنتمين إلى

السلفية المعاصرة؛ فوجدتها في معظمها تعود إلى أمرين يرفضهما سلف الأمة -نصّاً وروحاً-، وكثيراً ما حذر سلف الأمة من هذين الأمرين، وهما:

التشدد في بعض المسائل إلى درجة الغلو في الدين.

وتكفير الأمة[١].

الأمر الأول: تجد الواحد منهم يتسابق مع الآخر في الغلو في الدين، وفي التشدد في أمور ليست محل تشدد، ويقابلها في الطرف الآخر التساهل في أمور لا ينبغي التساهل فيها، بل من ألزم الأمور للمسلمين حسب واقعهم المعاصر.

فعلى سبيل المثال: قابلني مجموعة من الشباب -مهندس، وطبيب صيدلاني- في المسجد الحرام دون معرفة سابقة بيننا، وكان ذلك في أواخر الثمانينات، وتم التعارف بيننا، وعرفت أن كلهم تخرج في الجامعة بتقديرات عالية، وكلهم آثر أن يترك تخصصه العلمي، وأن يشتغل بالدعوة إلى الله.

فقلت لهم: ومما تأكلون وتكفلون لبيوتكم لقمة العيش؟

فقالوا: ألم تقرأ قول الله -تعالى-: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[هود: ٦]؟! إن أبواب الرزق مكفولة من الله للدواب؛ فكيف لا تكون مكفولة للإنسان؟

فقلت لهم: وماذا لو باشرتم عملكم التخصصي فتنفعون به المسلمين،

---

(١) انظر: هامش (ص١٩٩).

وضمنتم لقمة العيش لبيوتكم وأولادكم، وأنتم تكونون في عبادة وتدعون إلى الله من خلال القدوة الحسنة وفي عملكم، وأنتم تعلمون أن الرسول ﷺ قال: «**أفضل ما يأكل الرجل من عمل يده**»؟

ثم لماذا فضلتم الاشتغال بالدعوة؟! هل لقلة الدعاة؟ أم أن عندكم من العلم ما ليس عند المشتغلين بالدعوة حاليّاً؟!

وأي الأماكن أكثر حاجة إلى الدعاة: قلب الكعبة مهبط الإسلام، ومحضن الوحي؟ أم مجاهل إفريقيا وآسيا، ومواطن التنصير؟

وفجأة ارتفع صوت أحدهم قائلاً: أنت لقد أتممت العمرة؟

فقلت له: نعم.

فقال: ولماذا لم تحلق شعر رأسك كاملاً؛ آخذاً بالأفضل والأولى، إنك آثم ومقصر.

ثم بدأ حديث طويل عن التفريط الذي وقعت فيه بسبب ترك الحلق كاملاً! ثم انتقلوا من ذلك إلى الحديث عن مراحل الشرك والتكفير، وعن ترك الناس للنوافل، وإهمال الأخذ بالأولى والأفضل؛ وأن ذلك هو المدخل للوقوع في الكفر!

ولم يتركوا لي فرصة كي أوضح لهم السبب الذي سألوا عنه في ترك الحلق والأخذ بالتقصير، ولكني أحسست من خلال حديثهم معي أنهم يتميزون بعاطفة دينية جياشة، وحماس ديني متأجج؛ لكن فاتهم تحصيل اللازم لهم من

العلم النافع لكل من يتصدى لدعوة الناس؛ من ضرورة فقه النصوص، وفقه الأولويات، وفقه الواقع الذي يعيشونه.

وهذا حال الكثيرين من الشباب في عصرنا هذا: الغلو في الحكم على فروع وجزئيات، والتساهل في أصول وكليات، وكلا الطرفين مذموم شرعاً.

ومما يؤسف له أنهم يعاملون المخالف لهم في الرأي من منطلق سوء الظن بعقيدته، ويرى بعضهم وجوب المقاطعة، وقد يترتب على هذا توجيهه الاتهامات بالكفر والفسق في كثير من الأحيان!

ولا شك أن منهج السلف -الذي يدَّعون الانتماء إليه، والدفاع عنه- يبرأ إلى الله من ظلم هؤلاء المنتسبين إليه وافتراءاتهم عليه.

ولا شك أن خطر المغالين في الدين أشد على الدين نفسه من خطر المفرطين فيه؛ ذلك أن هؤلاء يدخلون على الدين من منطلق التحمس له بلا علم، فيحسن الناس الظن بهم، وقد يجعلون من الدين ما ليس فيه، ومع كثرة الأتباع وحسن الظن بالمتبوع يقع الناس في محاذير شرعية باسم الدين!

ولقد نبه سلف الأمة إلى خطورة هذه الظاهرة على الإسلام والمسلمين معاً، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن هنا يعرف ضلال من ابتدع طريقاً أو اعتقاداً زعم أن الإيمان لا يتم إلا به، مع العلم بأن الرسول لم يذكره على سبيل النهي أو التحذير، ولذلك قال الإمام مالك: «إذ قلّ العلم ظهر الجفاء، وإذا قلّت الآثار النبوية كثرت الأهواء».

ولهذا تجد قوماً كثيرين يحبون قوماً، ويبغضون قوماً لأجل أهواء لا يعرفون معناها ولا دليلها، بل يوالون على إطلاقها، ويعادون على إطلاقها؛ من غير أن تكون منقولة نقلاً صحيحاً عن النبي ﷺ، أو عن أحد من سلف الأمة، ومن غير أن يكونوا هم يعقلون معناها، ولا يعرفون لازمها ومقتضاها!

وسبب هذا: إطلاق أقوال ليست منصوصة، وجعلها مذهباً يدعى إليه، ويوالى عليه ويعادى عليه.

وليس لأحد أن ينصب شخصاً بعد الرسول يدعو إلى كلامه؛ فيوالي عليه ويعادي عليه، ويجعله أصلاً للولاء والبراء من المسلمين!

إنهم بذلك يجعلون ما ليس بحسنة شرعية حسنة شرعية، وما ليس بمعصية شرعية معصية شرعية، فيقدمون بين يدي الله ورسوله، وقد يتأولون من القرآن ما لا يوافق هواهم، ويجعلون المخالف لهم في ذلك كافراً أو فاسقاً».

ويحكي ابن تيمية أن السنة والإجماع على أن أهل البدع في الدين شر من أهل المعاصي الشهوانية؛ لأن أهل المعاصي قد يرتكبون أمراً منهيّاً عنه كالسرقة والزنا، أما أهل البدع فإنهم يتركون ما أُمروا به من اتباع السنة وجماعة المؤمنين، وقد يضمون إلى ذلك اعتقاداً محرماً؛ من تكفير المخالف وتفسيقه وتبديعه، ويقرنون في معظم الأحيان بين خطأ المسلم وتأثيمه؛ فيجعلون كل مخطئ يلزمه الإثم بالضرورة!

ومن المعلوم أن ليس كل من أخطأ وقع في الإثم؛ إما لجهله بالحكم، أو لاضطراره إليه، أو لعدم قيام الحجة عليه، ومعلوم أن المجتهد المخطئ مغفور له، مثاب على اجتهاده.

وهؤلاء يجعلون الخطأ والإثم متلازمين أبداً! وأهل العلم بالآثار النبوية والعالمون بما كان عليه سلف الأمة لا يقولون بتأثيم كل مخطئ، ولا يتبرأون منه.

وهذا قد يقع فيه كثير من الشباب بحسن النية أحياناً، لكن يحدوهم شدة الجهل بمنهج السلف وأصوله، وهم في ذلك يحاولون أن يجعلوا في سنة الرسول ما ليس منها، وقد ينفون في موقفهم هذا ما هو من سنن الرسول في أفعاله وأقواله.

وقد يكون الأمر مرغوباً فيه في حال، ومنهيّاً عنه شرعاً في حال آخر، وقد يكون ترك السنة في حال مطلوب شرعاً للمحافظة على الواجب الشرعي الذي هو أولى بالتحصيل والإتيان، وهذا معروف من سيرة الرسول وأفعاله بين أصحابه.

وقد يكون الأمر الشرعي واجباً في حال دون حال، بل إن من الأصول المتفق عليها: تبدل الفتوى بتبدل الأحوال، وأن الضرورات تبيح المحظورات ﴿إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[الأنعام:١١٩].

وقد يكون التيسير على المسلمين في وقت معين وفي أمر معين مطلباً

شرعيّاً له الأولوية على التشدد، من باب فقه الواقع وفقه الأولويات، وجرياً على الروح العامة للإسلام، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨].

وكثيراً ما كان ﷺ يوصي الدعاة بقوله: «**بشروا ولا تنفروا، يسروا ولا تعسروا، إنما بعثتم مبشرين لا منفرين**»، وكان يقول: «**إن هذا الدين متين؛ فأوغل فيه برفق، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه**».

هذه أمور ينبغي على الشباب المتحمس أن يضعها نصب عينيه؛ لأنها تمثل روح الشريعة الإسلامية أكثر من المنهج المتشدد الذي يحرصون على أخذ المسلمين به.

إننا في عصر يحتاج ممن يتصدى للدعوة أن يكون ماهراً في طب النفوس وترويض القلوب، قبل أن يكون حافظاً للنص دون فقه له، وأن يكون الداعية على درجة عالية من الخبرة بالواقع وملابساته الثقافية والاجتماعية والسياسية، بل والاقتصادية كذلك.

إن ضمير الأمة نفسه في حاجة ماسة إلى من يوقظه من سباته؛ ليحي فيه حرارة الحسي الديني، وليعيد إليه حياته من جديد.

وفي مثل هذه الظروف كان مبدأ التدرج، واعتبار الأولويات، وحسن التأني، ومتى وكيف تأمر وتنهى؛ من أهم ما يتزود به الداعية.

غياب الخبرة بهذه الملابسات، وما يترتب عليها عند المشتغلين بالدعوة كان ضرره أكثر من نفعه، وفي كثير من الأحيان كانت جهود كثيرة من الدعاة تؤدي إلى الإفساد من حيث أرادوا الإصلاح، وتؤدي إلى الفرقة والاختلاف من حيث أرادوا الوحدة والائتلاف!

كل ذلك واقع ومشاهد في حياتنا اليومية؛ من حيث أراد أصحابها تحقيق النفع والخير للمسلمين، من حيث ظنوا أنهم يحسنون صنعاً!

الأمر الثاني -الذي أخذ به بعض المنتمين إلى السلفية-[(١)]: رفع سيف التكفير الذي يشهرونه في وجه الفرد أو الجماعة؛ إن خالفت الرأي أو المذهب.

والأمر المؤسف أن أصحاب هذا الاتجاه يدَّعون الانتساب إلى منهج السلف، ويرفعون رايته، دعاة إليه! وهذا خطأ عظيم، وافتراء على منهج السلف، وتقول على سلف الأمة بما لم يقولوه!

فمن المعروف أن سلف الأمة لم يقولوا بتكفير المسلم حتى وإن ارتكب

---

(١) المؤلف يتحدث عن (جماعة الجهاد) و(الجماعة الإسلامية) في مصر، قبل أن تقوما بمراجعة منهجهما، وتتخليان عن العنف والتكفير، وتعلنان مراجعاتهما.
أما الدعوة السلفية في مصر -وخارج مصر- فلم تتورط في تكفير المسلمين أو الاعتداء عليهم، بل إن الدعوة السلفية بعلمائها ودعاتها وأفرادها هم الصف الأول الذي يتصدى لأفكار التكفير والعنف. لجنة الكلمة الطيبة.

الكبيرة، ومن أصولهم التي أجمعوا عليها «ألا نكفر أحداً من أهل القبلة، وأن من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا؛ فهو منا»، وهذا معلوم من منهجهم بالضرورة.

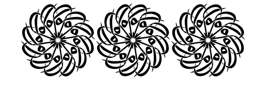
ولقد راجت هذه الفرية على كثيرين، واستغلها كثيرون من الطرف الآخر للتشنيع بها على سلف الأمة؛ حتى بلغ الأمر أن بعض الإعلاميين في مصر كتب في صحيفة «الأهرام» أن ظاهرة التكفير المعاصرة ترجع في أساسها إلى قراءة كتب السلف، وخص منها كتب ابن تيمية، و«العقيدة الطحاوية»؛ هكذا بالنص عليهما! وأصبحنا ننتظر بين عشية وضحاها صدور التعليمات الخفية والمعلنة بتحريم اقتناء أو قراءة هذه الكتب!

وهذا -من وجهة نظرنا- يعود إلى شيوع هذه الفرية الظالمة على ألسنة بعض المنتسبين إلى السلف.

إن هذه الفكرة الخاطئة قد تسللت إلى أذهان بعض المشتغلين بالعلم؛ بناء على ما سمعوه، وليس بناء على ما قرأوه هم بأنفسهم، وكم سمعنا من بعضهم من يقول: إن ابن تيمية يكفر المخالف له، ولما سألناه: وأين قرأت هذا عند ابن تيمية، وفي أي كتاب له؟ يقول: سمعت أن هذا هو المعروف عنه، والمشهور عن مذهبه، والغلاة المعاصرون يرددون ذلك عنه وعن السلف.

هكذا يقولون! وكم كان بودنا أن نسمع من هؤلاء أنهم قرأوا لابن تيمية في تراثه، وهو متوفر لدى العامة والخاصة، بدلاً من الاقتصار على السماع من

غير المتخصصين، وبدلاً من تبني الفكرة واعتناقها كقضية مسلمة، وهي في واقع الأمر مكذوبة على تراث ابن تيمية، وعلى تراث السلف بصفة عامة.





أكذوبة القول بالتكفير

سوف أضع بين يدي القارئ نصوص السلف، ونصوص ابن تيمية؛ لتوضح موقفهم من قضية تكفير المسلم أو المخالف في الرأي دون أن أتدخل بالشرح أو التعليق؛ ليتبين للقارئ مدى ما يفترون به على تراث السلف!

يقول ابن تيمية:

١- «إن علماء المسلمين المتكلمين في الدين باجتهادهم لا يجوز تكفير أحدهم بمجرد خطأ أخطأه في كلامه... فإن تسليط الجهال على تكفير علماء المسلمين من أعظم المنكرات، وإنما أصل هذا من الخوارج والروافض الذين يكفرون أئمة المسلمين؛ لما يعتقدون أنهم أخطأوا فيه من الدين.

وقد اتفق أهل السنة والجماعة على أن علماء المسلمين لا يجوز تكفيرهم بمجرد الخطأ المحض، بل كل يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ، وليس كل من يترك بعض كلامه لخطأ أخطأه يكفر، ولا يفسق، بل ولا يأثم...

ومن المعلوم أن المنع من تكفير علماء المسلمين بل دفع التكفير عن علماء المسلمين -وإن أخطأوا- هو من أحق الأغراض الشرعية، فكيف يكفر علماء المسلمين في مسائل الظنون؟ أم كيف يكفر علماء المسلمين أو جمهور سلف الأئمة وأعيان العلماء بغير حجة أصلاً؟!»[1].

(١) «الفتاوى» (٣٥/١٠٠-١٠٤) مسألة حكم المرتد.

٢- «**من أصول أهل السنة والجماعة:** أنهم يصلون الجمع والأعياد والجماعات، لا يدعون الجمعة والجماعة؛ كما فعل أهل البدع من الرافضة وغيرهم، فإن كان الإمام مستور الحال؛ صُلِّي خلفه الجمعة والجماعة، باتفاق الأئمة.

ولا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله، ولا بخطأ أخطأ فيه؛ كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة...

والأصل أن دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم محرمة من بعضهم على بعض، لا تحل إلا بإذن من الله، قال ﷺ: «**من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا فهو المسلم، له ذمة الله ورسوله**»»[(١)].

«السلف قاتل بعضهم بعضاً في الجمل وصفين ومع القتال كان يوالي بعضهم بعضاً مولاة الدين، لا يعادون معاداة الكفار، ويأخذ بعضهم العلم عن بعض، ويتوارثون ويتناكحون، ويتعاملون بمعاملة المسلمين بعضهم مع بعض؛ مع ما كان بينهم من قتال»[(٢)].

٣- «والذي نختاره: ألا نكفر أحداً من أهل القبلة، والدليل عليه: أن نقول: المسائل التي اختلف أهل القبلة فيها، مثل أن الله -تعالى- هل هو عالم

---

(١) راجع: «الفتاوى» (٣/٢٧٨-٢٨٥).

(٢) المصدر نفسه (٣/٢٨٥).

بالعلم أو بالذات.. وأنه تعالى هل هو موجد لأفعال العباد أم لا، وأنه هل هو متحيز، وهل هو في مكان وجهة، وهل مرئي أم لا؟

لا يخلو إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها، أو لا تتوقف.

والأول باطل؛ إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبي ﷺ أن يطالبهم بهذه المسائل، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها -كما يحدث معهم كيفية الصلاة والزكاة والحج-، فلمّا لم يطالبهم بهذه المسائل، بل ما جرى حديث في زمانه في هذه المسائل، ولا في زمان الصحابة والتابعين -رضوان الله عنهم-؛ علمنا أنه لا تتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول، وإن كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحاً في حقيقة الإسلام، وذلك يقتضي الامتناع عن تكفير أهل القبلة»[1].

٤ - «إني من أعظم الناس نهياً عن أن ينسب معين إلى تكفير وتفسيق ومعصية؛ إلا إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافراً تارة، وفاسقاً أخرى، وعاصياً أخرى.

وإني أقرر أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها؛ وذلك يعم الخطأ في المسائل

---

(١) «تقريب درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية، ط القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، (ص١٧٤) سلسلة (تقريب التراث)، إعداد ودراسة محمد السيد الجلنيد.

الخبرية القولية والمسائل العملية، وما زال السلف يتنازعون في كثير من المسائل ولم يشهد أحد على أحد لا بكفر ولا بفسق ولا معصية.

إن ما نقل عن السلف والأئمة من إطلاق القول بتكفير من يقول كذا وكذا؛ فهو -أيضاً- حق، لكن يجب التفريق بين الإطلاق والتعيين.

وهذه أول مسألة تنازعت فيها الأمة من مسائل الأصول الكبار، وهي مسألة (الوعيد)؛ فإن نصوص القرآن في الوعيد مطلقة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً﴾[النساء:١٠] الآية.

وكذلك سائر ما ورد: من فعل كذا فله كذا، فإن هذه مطلقة عامة، وهي بمنزلة قول من قال من السلف: من قال كذا فهو كذا.

ثم الشخص المعين يلغى حكم الوعيد فيه بتوبة، أو حسنات ماحية، أو مصائب مكفرة، أو شفاعة مقبولة، والتكفير هو من الوعيد؛ فإنه وإن كان القول تكذيباً لما قاله الرسول ﷺ لكن قد يكون الرجل حديث عهد بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة، ومثل هذا لا يكفر بجحد ما يجحده؛ حتى تقوم عليه الحجة، وقد يكون الرجل لم يسمع تلك النصوص، أو سمعها ولم تثبت عنده، أو عارضها عنده معارض آخر وأوجب تأويلها، وإن كان مخطئاً»[١].

٥ - «ولا يجب أن يحكم في كل شخص قال ذلك بأنه كافر؛ حتى يثبت في

---

(١) «الفتاوى» (٣/٢٢٩-٢٣١)، كتاب الشيخ إلى أخيه زين الدين.

حقه شروط التكفير، وتنتفي موانعه، مثل من قال: إن الخمر أو الربا حلال، لقرب عهده بالإسلام، أو لنشوئه في بادية بعيدة، أو سمع كلاماً أنكره ولم يعتقد أنه من القرآن، ولا أنه من أحاديث رسول الله ﷺ، كما كان بعض السلف ينكر أشياء مثل رؤية الله، وغير ذلك؛ حتى يسألوا عن ذلك رسول الله ﷺ»[1].

٦- «وليس لأحد أن يكفر أحداً من المسلمين وإن أخطأ وغلط؛ حتى تقام عليه الحجة، وتبين له المحجة، ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزل عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة، وإزالة الشبهة»[2].

٧- «وإذا عرف هذا؛ فتكفير (المعين) من هؤلاء الجهال وأمثالهم؛ بحيث يحكم عليه بأنه من الكفار لا يجوز الإقدام عليه إلا بعد أن تقوم على أحدهم الحجة الرسالية التي يتبين بها أنهم مخالفون للرسول.

مع أن بعض هذه البدع أشد من بعض، وبعض المبتدعة يكون فيه من الإيمان ما ليس في بعض، فليس لأحد أن يكفر أحداً من المسلمين؛ وإن أخطأ وغلط؛ حتى تقام عليه الحجة، وتبين له المحجة، ومن ثبت إيمانه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة، وإزالة الشبهة»[3].

---

(١) «الفتاوى» (٣٥/١٦٥-١٦٦)، مسألة القلندرية (١٦٣-١٩١).

(٢) «الفتاوى» (١٢/٤٦٦).

(٣) (ج١٢، ص٥٠٠)، ضمن المسألة الكيلانية.

٨- «إن اللعنة من باب الوعيد، فيحكم به عموماً، وأما المعين فقد يرتفع عنه الوعيد لتوبة صحيحة، أو حسنات ماحية، أو مصائب مكفرة، أو شفاعة مقبولة، أو غير ذلك من الأسباب التي ضررها يرفع العقوبة عن المذنب، فهذا في حق من له ذنب محقق...

ولهذا لا يشهد لمعين بالجنة إلا بدليل خاص، ولا يشهد لهم بمجرد الظن من اندراجهم في العموم؛ لأنه قد يندرج في العمومين فيستحق الثواب والعقاب»[1].

٩- «اعتقاد الفرقة الناجية هي: الفرقة التي وصفها النبي ﷺ بالنجاة؛ حيث قال: «**تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة: اثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وهي ما كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي**»، فهذا الاعتقاد هو المأثور عن النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، وهم ومن اتبعهم الفرقة الناجية.

وليس كل من خالف في شيء من هذا الاعتقاد يجب أن يكون هالكاً؛ فإن المنازع قد يكون مجتهداً مخطئاً يغفر الله خطأه، وقد يكون له من الحسنات ما يمحو الله به سيئاته.

وإذا كانت ألفاظ الوعيد المتناولة له لا يجب أن يدخل فيها المتأول

---

(١) «الفتاوى» (٣٥/٦٦-٦٨) في سؤال عمن لعن معاوية.

القانت، وذو الحسنات الماحية، والمغفور له وغير ذلك؛ فهذا أولى، بل موجب هذا الكلام أن من اعتقد ذلك نجا في هذا الاعتقاد، ومن اعتقد ضده فقد يكون ناجياً، وقد لا يكون ناجياً، كما يقال: من صمت نجا»(١).

١٠ - «وإذا ثبت بالكتاب المفسر بالسنة أن الله قد غفر لهذه الأمة الخطأ والنسيان؛ فهذا عام عموماً محفوظاً، وليس في الدلالة الشرعية ما يوجب أن الله يعذب من هذه الأمة مخطئاً على خطئه، وإن عذب المخطئ من غير هذه الأمة»(٢).

«وأيضاً فإن الكتاب والسنة قد دلّا على أن الله لا يعذب أحداً إلا بعد إبلاغ الرسالة، فمن لم تبلغه جملة لم يعذبه رأساً، ومن بلغته جملة دون بعض التفصيل لم يعذبه إلا على إنكار ما قامت عليه الحجة الرسالية.

فمن كان قد آمن بالله ورسوله، ولم يعلم بعض ما جاء به الرسول، فلم يؤمن به تفصيلاً؛ إما أنه لم يسمعه، أو سمعه من طريق لا يجب التصديق بها، أو اعتقد معنى آخر لنوع من التأويل الذي يعذر به؛ فهذا قد جعل فيه من الإيمان بالله ورسوله ما يوجب أن يثيبه الله عليه، وما لم يؤمن به فلم تقم عليه الحجة التي يكفر مخالفها.

---

(١) «الفتاوى» (١٧٩/٣) المناظرة في العقيدة الواسطية (١٥٨-١٨٠).

(٢) نفسه.

وأيضاً فقد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أن من الخطأ في الدين ما لا يكفر مخالفه، بل ولا يفسق، بل ولا يأثم، مثل الخطأ في الفروع العلمية، ومع ذلك فبعض هذه المسائل قد ثبت خطأ المنازع فيها بالنصوص والإجماع القديم، مثل: استحلال بعض السلف والخلف لبعض أنواع الربا، واستحلال آخرين لبعض أنواع الخمر، واستحلال آخرين للقتال في الفتنة»[1].

«وكل من خالف ما جاء به الرسول لم يكن عنده علم بذلك ولا عدل، بل لا يكون عنده إلا جهل وظن، لكن هذا وهذا قد يقعان في خفي الأمور ودقيقها، باجتهاد من أصحابها الذين استفرغوا فيه وسعهم في طلب الحق، ويكون لهم من الصواب والاتباع ما يغمر ذلك، كما وقع مثل ذلك من بعض الصحابة في مسائل الطلاق، والفرائض، ونحو ذلك، ولم يكن منهم مثل هذا في جلي الأمور وجليلها؛ لأن بيان هذا من الرسول كان ظاهراً بينهم فلا يخالفه إلا من يخالف الرسول، وهم معتصمون بحبل الله، يحكمون الرسول فيما شجر بينهم، لا يتقدمون بين يدي الله ورسوله؛ فضلاً عن تعمد مخالفة الله ورسوله.

فلما طال الزمان خفي على كثير من الناس ما كان ظاهراً لهم، ودق على كثير من الناس ما كان جليّاً لهم، فكثر من المتأخرين مخالفة الكتاب والسنة ما لم يكن مثل هذا في السلف، وإن كانوا مع هذا مجتهدين معذورين يغفر الله لهم

---

(١) «الفتاوى» (١٢/ ٤٩٠-٤٩٥) ضمن المسألة الكيلانية.

خطاياهم، ويثيبهم على اجتهادهم، وقد يكون لهم من الحسنات ما يكون للعامل منهم أجر خمسين رجلاً يعملها في ذلك الزمان؛ لأنهم كانوا يجدون من يعينهم على ذلك، وهؤلاء المتأخرون لم يجدوا من يعينهم على ذلك»[(١)].

«ولا ريب أن الخطأ في دقيق العلم مغفور للأمة وإن كان ذلك في المسائل العلمية، ولولا ذلك لهلك فضلاء الأمة، وإذا كان الله يغفر لمن جهل تحريم الخمر لكونه نشأ بأرض جهل؛ مع كونه لم يطلب العلم، فالفاضل المجتهد في طلب العلم بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه إذا كان مقصوده متابعة الرسول بحسب إمكانه؛ هو أحق بأن يتقبل الله حسناته، ويثيبه على اجتهاداته، ولا يؤاخذه بما أخطأ تحقيقاً لقوله: ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[البقرة: ٢٨٦].

وأهل السنة جزموا بالنجاة لكل من اتقى الله -تعالى-؛ كما نطق به القرآن، وإنما توقفوا في شخص معين لعدم العلم لدخوله في المتقين»[(٢)].

١١- «قد يقترن بالحسنات: سيئات؛ إما مغفورة أو غير مغفورة، وقد يتعذر أو يتعسر على السالك سلوك الطريق المشروعة المحضة إلا بنوع من الحدث؛ لعدم القائم بالطريق علماً وفعلاً، فإذا لم يحصل النور الصافي بأن لم

(١) (ج١٣، ص٥٨-٦٥) «الفرقان بين الحق والباطل».
(٢) (ج٢٠، ص١٦٦).

يوجد إلا النور الذي ليس بصاف، وإلا بقي الإنسان في الظلمة.

فلا ينبغي أن يعيب الرجل وينهى عن نور فيه الظلمة إلا إذا حصل نور لا ظلمة فيه، وإلا فكم ممن عدل عن ذلك يخرج عن النور بالكلية، إذا خرج غيره عن ذلك لما رآه في طرق الناس من الظلمة».

وإنما قررت هذه (القاعدة) ليحمل ذم السلف والعلماء للشيء على موضعه، ويعرف أن العدول عن كمال خلافة النبوة المأمور به شرعاً، تارة يكون لتقصير بترك الحسنات علماً وعملاً، وتارة يكون بفعل السيئات علماً وعملاً، وكل من الأمرين قد يكون عن غلبة، وقد يكون مع القدرة.

فالأول: قد يكون لعجز وقصور، وقد يكون مع قدرة وإمكان.

الثاني: قد يكون مع حاجة وضرورة، وقد يكون مع غنى وسعة.

وكل واحد من العاجز عن كمال الحسنات، والمضطر إلى بعض السيئات معذور، وهذا أصل عظيم، وهو أن تعرف الحسنة في نفسها علماً وعملاً؛ سواء كانت واجبة، أو مستحبة.

وتعرف السيئة في نفسها علماً وقولاً وعملاً؛ محظورة كانت أو غير محظورة -إن سميت غير المحظورة سيئة-.

وأن الدين تحصيل الحسنات والمصالح، وتعطيل السيئات والمفاسد.

وأنه كثيراً ما يجتمع في الفعل الواحد، أو في الشخص الواحد الأمران؛ فالذم والنهي والعقاب قد يتوجه إلى ما تضمنه أحدهما؛ فلا يغفل عما فيه من

النوع الآخر، كما يتوجه المدح والأمر والثواب إلى ما تضمنه أحدهما؛ فلا يغفل عما فيه من النوع الآخر، وقد يمدح الرجل بترك بعض السيئات البدعية الفجورية، لكن قد يسلب مع ذلك ما حمد به غيره على فعل بعض الحسنات السنية الْبَـرِّيَّة.

فهذا طريق الموازنة والمعادلة، ومن سلكه كان قائماً بالقسط الذي أنزل الله به الكتاب والميزان».

١٢ - «وكل من كان باغياً أو ظالماً أو معتدياً أو مرتكباً ما هو ذنب؛ فهو قسمان: متأول، وغير متأول.

فالمتأول: المجتهد؛ كأهل العلم والدين الذين اجتهدوا، واعتقد بعضهم حل أمور، واعتقد الآخر تحريمها؛ كما استحل بعضهم بعض أنواع الأشربة، وبعضهم بعض المعاملات الربوبية، وبعضهم عقود التحليل والمتعة، وأمثال ذلك، فقد جرى ذلك وأمثاله من خيار السلف.

فهؤلاء المجتهدون غايتهم أنهم مخطئون، قد قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[البقرة: ٢٨٦] ، وقد ثبت في الصحيح أن الله استجاب هذا الدعاء»[1].

---

(١) «الفتاوى» (٣٥/٧٥)، رسالة في السؤال عن سب معاوية.

وأما إذا كان الباغي مجتهداً متأولاً، ولم يتبين له أنه باغ، بل اعتقد أنه على الحق -وإن كان مخطئاً في اعتقاده-؛ لم تكن تسميته (باغياً) موجبة لإثمه؛ فضلاً عن أن توجب فسقه»[(١)].

هذه نصوص ابن تيمية، يوضح بها موقف سلف الأمة في أخطر القضايا المثارة الآن؛ والتي كانت سبباً في تمزيق شمل ثبات هذه الأمة.. قضية تكفير المسلم، قضية تكفير الأمة والمجتمع، قضية الخروج على الإمام أو الحاكم.

يتضح خلالها أن ذلك ليس مذهباً للسلف، ولا رأياً لابن تيمية، وأن من نسب ذلك إليه كاذب في دعواه؛ إن كان ناقلاً، ومخطئ في فهمه إن كان مجتهداً.

ويستوي -عندي- في ذلك الخطأ: من يدّعي النسبة إلى فكر ابن تيمية[(٢)]، ومن يفتري ذلك عليه عامداً وقاصداً؛ فكلهم مخطئ في دعواه!

وإن الحق في ذلك ينبغي أن يعرف من نصوص ابن تيمية؛ إن كان ينسب إليه، ويعرف من نصوص السلف؛ إن كان الرأي ينسب إليهم، بدلاً من التقول عليهم، أو القول بغير علم؛ لأن ذلك على خطر عظيم؛ خاصة فيما يتعلق بعقائد المسلمين وفي أيام الفتن؛ التي يختلط فيها الحق بالباطل، والصواب بالخطأ، والله أعلم.

---

(١) «الفتاوى» (٣٥/٧٦)، ضمن مسألة من يلعن معاوية (٥٨-٧٩).

(٢) راجع هامش (ص١٩٩).

كتب للمؤلف

أولاً: مؤلفات:

١ - «الإمام ابن تيمية وقضية التأويل».

٢ - «قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي».

٣ - «من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة».

٤ - «نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان».

٥ - «قضية التوحيد بين الدين والفلسفة».

٦ - «دراسة أساسية لمشروع قانون إسلامي لحماية البيئة»، بتكليف من الاتحاد العالمي لحماية البيئة (طبع بالإنجليزية والفرنسية)، بالاشتراك مع آخرين.

٧ - «منهج السلف بين العقل والتقليد».

٨ - «في المنطق ومناهج البحث»، بالاشتراك.

٩ - «منهج القرآن في تأسيس اليقين».

١٠ - «أصالة ابن رشد، وأثره في الفكر اليهودي والمسيحي».

١١ - «عقائد وتيارات فكرية معاصرة»، بالاشتراك مع آخرين.

ثانياً: تحقيق:

١ - «دقائق التفسير الجامع لتفسير شيخ الإسلام ابن تيمية»، في ستة أجزاء.

٢ - «مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار» ليحيى بن حمزة العلوي.

٣ - «كتاب التوحيد» لابن تيمية.

٤ - «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» لابن تيمية.

٥ - «عيوب النفس ودواؤها» للسلمي.

٦ - «تقريب درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية.

٧ - «أصول أهل السنة والجماعة» لأبي الحسن الأشعري.

الفهرس

a مؤسسة الربيع: صف - تنسيق - طباعة a عمّان-الأردن a ٥٩٩ ٣٤٤ ٧٩٩ / ٠٠٩٦٢ a

صدر من سلسلة نشر العلم الشرعي

١- «محرمات استهان بها الناس»، الشيخ محمد صالح المنجد.

٢- «أبحاث في السنة النبوية»، العلامة الشيخ محمد ناصر الدين الألباني.

٣- «قطوف من الشمائل المحمدية»، الشيخ محمد جميل زينو.

٤- «فضل الصلاة والسلام على محمد خير الأنام»، الشيخ محمد جميل زينو.

٥- «التمسك بالسنة النبوية وأثاره»، العلامة الشيخ محمد بن صالح العثيمين.

٦- «مقاصد القرآن»، تلخيص لكتاب العلامة رشيد رضا «الوحي المحمدي»، أسامة شحادة.

٧- «معتقد الإمام أبي الحسن الأشعري ومنهجه»، العلامة الشيخ عمر سليمان الأشقر.

٨- «لبانة القارئ من صحيح الإمام البخاري»، ومعه «بغية كل مسلم»، الشيخ محمد محمد المراكشي.

٩- «مفاجأت اليوم الأخر»، الشيخ خالد محمد طقاطقة.

١٠- «قواعد في التعامل مع العلماء»، الشيخ عبد الرحمن بن معلا اللويحق.

١١- «منهج السلف بين العقل والتقليد»، د. محمد السيد الجليند.